EDICIONES
CRISTIANDAD



MIRCEA ELIADE

TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

MIRCEA ELIADE
Profesor de Historia de las Religiones
en la Universidad de Chicago

TRATADO
DE
HISTORIA DE LAS RELIGIONES

I



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Título original:
TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS

*

Lo tradujo al castellano
A. MEDINAVEITIA

*

La primera edición de este libro fue publicada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1954
Esta edición fue revisada y puesta al día a tenor de la sexta edición francesa, París 1970

Depósito legal: M. 4.458.—1974 (I)
ISBN: 84-7057-163-X (Obra completa)
ISBN: 84-7057-161-3 (Tomo I)

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO DE ESTE TOMO

PRESENTACION

No puede decirse que las ciencias envejecen en nuestro siglo rápidamente, puesto que tienen el privilegio de no ir hacia la muerte. Pero ¡qué de prisa cambian de fisonomía! La ciencia de las religiones es como la de los números o la de los astros.

Hace cincuenta años, y aún menos, se creía estar a punto de explicarlo todo reduciendo los fenómenos religiosos a un elemento común, disolviéndolos en una noción común a la que se daba un nombre sacado de los mares del Sur; desde las más salvajes hasta las más razonadas, las religiones no eran sino las diversas configuraciones del *mana:* fuerza mística dispersa, sin contorno propio y dispuesta a dejarse encerrar en cualquier contorno, indefinible pero caracterizada por esa peculiar impotencia a la que nos reduce cuando tratamos de definirla, presente siempre allí donde cabe hablar de religión, y de la que nombres como *sacer* y *numen, hagnos* y *thambos, brahman, tao,* la *gracia* misma del cristianismo, son variantes o derivados. Una generación de investigadores se ha consagrado a establecer esta uniformidad. Quizá con razón. Pero se ha caído en la cuenta luego de que no habían conseguido gran cosa: habían dado un nombre bárbaro a ese no sé qué que hace que desde siempre los viajeros, los exploradores, hayan reconocido los actos religiosos que encontraban a su paso sin equivocarse sobre su carácter específico. Y lo que hoy nos llama la atención, lo que pide ser estudiado, ya no es esa fuerza difusa y confusa cuya noción se encuentra, en efecto, en todas partes, pero que es la misma en todas partes tan sólo porque no puede decirse nada de ella; al contrario, hoy son las *estructuras,* los *mecanismos,* los *equilibrios* constitutivos de toda religión y definidos, discursiva o simbólicamente, en toda teología, en toda mitología, en toda liturgia. Se ha llegado —o se ha vuelto— a la idea de que una religión es un sistema, distinto del polvo de sus elementos; de que es un pensamiento articulado, una explicación del mundo. En una palabra: la investigación se coloca hoy bajo el signo del *logos* y no bajo el del *mana.*

Hace cincuenta años, y aún menos, el antropólogo inglés

o el sociólogo francés se planteaban, solidariamente, dos ambiciosos problemas: el del origen de los hechos religiosos y el de la genealogía de las formas religiosas. Se han librado batallas memorables en torno al gran Dios y a los tótem. A los australianos (que algunas escuelas citan como los últimos testigos de las formas elementales de vida religiosa) oponen otros los pigmeos; si los primeros son, en parte, paleolíticos, ¿no serán más arcaicos todavía los segundos, puesto que están mal separados de la condición embrionaria? Se ha discutido sobre la génesis de la idea de Dios: ¿es independiente de la del alma, o sale de ella? ¿Ha sido anterior el culto de los muertos al de las fuerzas de la naturaleza? Cuestiones graves, pero vanas. Esas polémicas, muchas veces acaloradas, han inspirado libros admirables y, lo que es más importante, han dado lugar a observaciones y repertorios. Pero no han logrado su objetivo. Hoy los investigadores se apartan de ellas. La ciencia de las religiones deja a los filósofos la cuestión de los orígenes, como lo hizo, un poco antes que ella, la ciencia del lenguaje; como lo han hecho todas las ciencias. Y renuncia a prescribir *a posteriori*, por así decirlo, una evolución tipo, *una marcha obligada a las formas religiosas del pasado.* Da lo mismo colocarse en el siglo XX o seis mil años antes, porque no se llega nunca muy lejos en la vida de ningún fragmento de la humanidad; nunca nos encontramos sino ante los resultados de una maduración o de accidentes que han ocupado decenas de siglos, y se piensa entonces que el polinesio y el indoeuropeo, el semita y el chino han podido llegar por vías muy distintas a sus nociones religiosas, a las figuras de sus dioses, aunque se observen semejanzas en sus estadios terminales.

En suma, la tendencia actual es «volver a sentir», como decía Henri Hubert; registrar, en su originalidad y con su complejidad, los sistemas religiosos que han sido o son practicados en el mundo. Pero ¿cómo se expresa esta tendencia? ¿Qué tipo de estudios patrocina?

I. Ante todo, descripciones cada vez más detalladas. Etnógrafos o historiadores, según el caso, acumulan observaciones o documentos de todas clases e intentan comprender, dentro de cada campo, en cada período, qué es lo que constituye la unidad, el carácter orgánico de ese inventario.

A decir verdad, este esfuerzo se ha realizado —mejor o peor y muy bien en muchos casos— en todas las épocas.

II. En segundo lugar, es verdad que se abandonan las cuestiones de origen y genealogía, tomadas en forma absoluta; pero, en cambio, vuelven a plantearse, en forma más modesta y más sana, a propósito de cada una de las descripciones, geográfica e históricamente circunscritas, que acabamos de mencionar. En materia de religión como en materia de lenguaje, todo *estado* tiene su explicación, y sólo puede explicarse por una *evolución*, a partir de un estado *anterior*, con o sin influencias *exteriores*. De ahí la necesidad de diversos campos de investigación y diversos tipos de método igualmente necesarios:

1.° Tratándose de sociedades que, desde tiempos más o menos remotos, poseen una literatura o al menos documentos escritos, el estudio de la historia religiosa no es más que un caso particular de la historia de la civilización o de la historia a secas y no emplea otros procedimientos ni en la crítica ni en la construcción. Las «grandes religiones», budismo, cristianismo, maniqueísmo, islamismo, representan este caso llevado a su extremo, puesto que la literatura que de ellas nos informa se remonta casi a los comienzos de su evolución. Y todas las religiones un poco antiguas penden de los mismos métodos (aunque en menor grado) a partir de un cierto momento de su evolución y a condición de que se haya logrado interpretar sus primeros testimonios.

2.° Sin embargo, esta condición previa es difícil de cumplir y volvemos a tropezar con la misma dificultad al tratarse de las religiones observadas en estos últimos tiempos, demasiado tardíamente; aunque por razones distintas, a ambos, al lector de Strehlow y al lector de los Vedas, les falta perspectiva: los dos se encuentran ante una estructura religiosa compleja e incluso ante una literatura religiosa, pero desprovistos de todo medio de explicación histórica, es decir, de explicación por lo antecedente. Ahora bien, éste resulta ser el caso general, el de todas las religiones exóticas descritas por los exploradores desde el siglo XVI al siglo XX; el de *todas las religiones paganas de Europa, incluyendo* la de Roma y la de Grecia; el caso de las religiones de los antiguos pueblos semitas, de China. En este campo y en

este punto la tarea de la ciencia de las religiones es múltiple:

a) Ante todo, desbrozar el terreno: las cuadras de Augias están abarrotadas. Las generaciones precedentes nos han dejado por doquier explicaciones que, extravagantes o razonables, hay por lo general que desechar. La inclinación natural de todo historiador especializado, cuando remontando el curso de los siglos llega a la penumbra primero y a las tinieblas después, es la de imaginar una prehistoria corta que, a muy poca costa, prolonga los primeros documentos hasta un hipotético comienzo absoluto *ex nihilo.* Los latinistas explican la formación de la religión romana partiendo de vagos *numina* (centros de *mana),* de los cuales sólo unos pocos, a favor de circunstancias históricas, se habrían concretado en dioses personales. A muchos indianistas les cuesta todavía desprenderse de los espejismos de Max Müller, y encuentran en los rapsodas védicos la expresión de las reacciones naturales del hombre primitivo ante el gran fenómeno de la naturaleza, y los demás no están lejos de ver en los himnos puros juegos de ingenio o de estilo: otra forma de la creación *ex nihilo.* Todo esto es artificioso, es menester reconocer y hacer que se reconozca su artificiosidad.

b) En segundo lugar, una tarea positiva, que a su vez consiste en prolongar objetivamente la historia por procedimientos comparativos, en arrancar algunos siglos a la prehistoria. Comparando el totemismo de los arunta con las formas análogas y no obstante diferentes que practican los demás indígenas de Australia, se ha podido definir una dirección evolutiva probable, partiendo de un estado remoto (no primitivo, claro está), de un estado común; porque, efectivamente, sea por comunidad de origen, sea por interacciones seculares, los australianos forman un «círculo cultural» y, *mutatis mutandis,* pueden aplicarse a sus religiones, a sus civilizaciones, los procedimientos comparativos que permiten al lingüista inducir datos precisos y ciertos sobre su pasado, cuando dispone de un grupo de lenguas genéticamente emparentadas o aproximadas por un intenso intercambio de préstamos. Polinesia, diversas zonas del Africa negra y de América permiten ampliamente el empleo de este método.

Asimismo, comparando las formas más remotas de religión de varios pueblos que no se sabían ni se sentían emparentados ya desde su entrada en la historia, pero de los que hoy sabemos, precisamente por la consideración de su lengua, que proceden por dispersión de un mismo pueblo prehistórico, pueden hacerse inducciones probables sobre la religión de ese pueblo prehistórico y, por consiguiente, sobre las distintas evoluciones que, partiendo de ese punto fijo, reconstituido pero no arbitrario, han llevado a los pueblos derivados hasta sus umbrales históricos respectivos, hasta los primeros equilibrios conocidos de sus religiones. Así es como se han rescatado para los pueblos semíticos, y hoy para los pueblos indoeuropeos, uno o dos milenios de *tempora incognita.* Poca cosa, si se compara con lo que fueron las ambiciones de un Taylor y hasta de un Durkheim; pero cosa más segura y de la que se entrevé que contribuirá no poco a constituir al fin una historia natural del espíritu humano.

3.º Hay un tercer tipo de investigaciones que se interfiere con las anteriores. Así como junto a la lingüística descriptiva y a la lingüística histórica (con su variante, la lingüística comparada de cada familia) cabe una lingüística general, así también, sin volver a caer en los errores de antes, es menester comparar —ya no genealógica, sino tipológicamente—, dentro de las estructuras y de las evoluciones más distintas, lo que parezca comparable, las funciones rituales o conceptuales que se encuentran en todas partes; las representaciones que se imponen al hombre, cualquiera que éste sea; las que, cuando coexisten, actúan y reaccionan de ordinario la una sobre la otra. Hay que estudiar, para determinar sus constantes y sus variables, el mecanismo del pensamiento mítico, las relaciones entre el mito y las otras partes de la religión; las comunicaciones entre el mito, el cuento, la historia, la filosofía, el arte, el sueño. Hay que colocarse en todos los «observatorios de síntesis» que se presenten —que son infinitos— y, desde lo alto de cada uno de ellos, constituir un repertorio que muchas veces no desembocará en ningún problema preciso y menos aún en una solución, que generalmente será provisional, incompleto como todo diccionario, pero que facilitará, iluminará e inspirará a los investigadores empeñados en los

estudios históricos, analíticos o comparativos, anteriormente definidos. Estos intentos llenan ya una importante biblioteca; vienen realizándose desde hace mucho tiempo en segundo plano, mientras teorías más ruidosas acaparan sucesivamente la atención. Es el caso de las colecciones de hechos «agrarios» de W. Manhardt y de J. G. Frazer, de las monografías —cito al azar— sobre el santuario, el altar, el sacrificio, el umbral, la danza, sobre la alianza de sangre, sobre el culto del árbol, o de las alturas, o de las aguas, sobre el mal de ojo, sobre las cosmogonías, sobre los animales más diversos en tanto que elementos de representaciones míticas, sobre la mística de los números, sobre las prácticas sexuales y centenares más redactadas por autores que no se adscriben a ninguna escuela. Verdad es que la cantidad de cosas inútiles es quizá mucho mayor que el fondo importante; este tipo de investigaciones atrae constantemente a autores mal preparados, o con demasiada prisa, o poco escrupulosos, y ahí es donde la charlatanería, «sociológica» u otra, poco importa el adjetivo, asienta sus reales, dogmatiza y a veces pontifica con mayor facilidad. No importa; el profesor de «historia de las religiones», como impropiamente se dice, se encargará de cribar el grano bueno y de advertir a los estudiantes.

Estos son los tres campos o los tres puntos de vista que dividen a la ciencia de las religiones. Cabe esperar que algún día se unan en una síntesis armoniosa, formando el marco cómodo de un saber incontrovertible. Nuestros nietos no alcanzarán a ver esos días felices. Todavía por mucho tiempo trabajará cada cual en su rincón, en uno de los tres filones, ignorándose muchas veces, tanto los historiadores especialistas como los comparatistas de los dos tipos (genealogistas y tipologistas), querellándose los unos contra los otros y excediéndose todos en sus derechos. Pero ¿no es así —y no conformándose a un plan que habría de ser secular— como se desarrolla una ciencia?

Razón de más para detenerse de cuando en cuando y estudiar la situación. Y para eso servirá, en primer lugar, el *Tratado* que Mircea Eliade publica. El autor, profesor de historia de las religiones en la Universidad de Bucarest, sintió en seguida la necesidad de un «curso de iniciación» en estas materias que todos creen dominar y que son difíciles.

Desarrollado a lo largo de siete años, ese curso ha dado lugar al libro. Entusiasta, emprendedor, pertrechado de inmensas lecturas y de una precisa formación de indianista, Mircea Eliade, ha hecho ya mucho por nuestros estudios: me refiero a su *Yoga,* a los tres magníficos volúmenes de *Zalmoxis,* la revista rumana de historia de las religiones, y últimamente además a la magistral exposición del estado actual de los problemas del chamanismo que ha publicado en nuestra «Revue de l'Histoire des Religions».

Al ver los títulos de los capítulos, al ver destacados así en primer plano las aguas, el cielo, el sol, algunos pensarán quizá en Max Müller; este recuerdo les será provechoso: al pasar de los títulos al texto verán cómo, tras una reacción excesiva contra los excesos del naturalismo, la ciencia de las religiones reconoce hoy la importancia de esas representaciones que son la materia prima más general del pensamiento mítico; pero verán también que la interpretación es totalmente distinta: esas hierofanías cósmicas, como dice Mircea Eliade, no son más que el ropaje de un discurso más profundo; esta morfología de lo sagrado traduce simbólicamente una dialéctica de lo sagrado, de lo cual la naturaleza no es sino el soporte. A poco que se observen las religiones más humildes, aparece toda una «filosofía anterior a los filósofos», que es la resultante de un esfuerzo de explicación y de unificación, de un esfuerzo hacia la teoría en todos los sentidos de la palabra: el presente libro hará que se advierta su cohesión y su nobleza y también, de un continente a otro (incluyendo nuestra Europa), su uniformidad —una uniformidad que ciertamente no debe exagerarse—, pero que afortunadamente aminora el vértigo que sienten a veces los principiantes perdidos en el laberinto de los hechos.

Claro está que Mircea Eliade sabe mejor que nadie que toda síntesis de este tipo lleva consigo ideas preconcebidas, postulados que se justifican por su eficacia, pero que son personales y, por tanto, provisionales o cuando menos perfectibles. Además, esta armazón no es el aspecto menos atractivo del libro: sobre la estructura y el funcionamiento del pensamiento mítico, sobre las nociones, tan caras al autor de *arquetipo* y *repetición,* se encontrarán muchas ideas claras y luminosas, a las que hay que desear no una

larga vida (cosa que no tiene importancia), sino una fecundidad inmediata y rica.

Por último, este libro resulta hoy en París, y en Francia, especialmente útil, porque hay que reconocer que si son muchos y notables entre nosotros los historiadores del cristianismo, del budismo y en general de las distintas religiones humanas, es demasiado exiguo, en cambio, el número de investigadores (me refiero a auténticos investigadores) que se dedican a estudios comparativos y generales, sea porque requieren una preparación más penosa, sea porque los aficionados, algunos muy oficiales, los han desacreditado. No dejan por ello de ser necesarios y de mucho porvenir. Y resulta que la Sorbona, que examina anualmente de «historia de las religiones», con varias especialidades, por una divertida paradoja no enseña esta asignatura. Prácticamente, el examen se reduce a ejercicios de filología, que se exige que sean —y que son— muy rigurosos; en cambio, por lo que hace a la «ciencia de las religiones» propiamente dicha, se da bastante poco valor al examen, y yo no estoy seguro de que a J. G. Frazer, que, junto al inglés, el francés y el alemán, no disponía más que del latín y el griego, se le hubiera aprobado en «religión de los pueblos no civilizados». Hubiera sido una lástima.

GEORGES DUMÉZIL

PROLOGO DEL AUTOR

La ciencia moderna ha rehabilitado un principio que ciertas confusiones del siglo XIX habían comprometido gravemente: es la escala la que crea el fenómeno. *Henri Poincaré se preguntaba con cierta ironía: «Un naturalista que no hubiera estudiado nunca al elefante más que con microscopio, ¿creería conocer suficientemente este animal?». El microscopio revela la estructura y el mecanismo de las células, estructura y mecanismo, que son idénticos en todos los organismos pluricelulares. El elefante es, en efecto, un organismo pluricelular. Pero ¿no es más que eso? A escala microscópica puede concebirse una respuesta vacilante. A escala visual humana, que tiene cuando menos el mérito de presentar al elefante como fenómeno zoológico, ya no cabe vacilación alguna. De igual modo, un fenómeno religioso no se nos revelará como tal más que a condición de ser aprehendido en su modalidad propia, es decir, de ser estudiado a escala religiosa. Pretender perfilar este fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte... es traicionarlo, es dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreducible, es decir, su carácter sagrado. Es cierto que no hay un fenómeno religioso «puro», no hay un fenómeno única y exclusivamente religioso. Por ser la religión algo humano, es al mismo tiempo algo social, algo lingüístico y algo económico (el hombre es inconcebible sin lenguaje y sin vida colectiva). Pero sería vano querer explicar la religión por una de esas funciones fundamentales que, en última instancia, definen al hombre. Sería inútil pretender dar cuenta de* Madame Bovary *por toda una serie de hechos —sociales, económicos, políticos— que son reales, es cierto, pero que carecen de consecuencias para la obra literaria misma.*

Para no salirnos de nuestro tema, no pensamos poner en duda el hecho de que pueda tener utilidad abordar el fenómeno religioso desde diferentes ángulos; pero importa, ante todo, considerarlo en sí mismo, en lo que tiene de irreducible y de original. No es tarea fácil. Porque se trata, si no de definir el fenómeno religioso, al menos de circunscribirlo y de situarlo en el conjunto de los demás objetos

del espíritu. Y como hace notar Roger Caillois al comienzo de su brillante librito sobre El hombre y lo sagrado: *«En el fondo, lo único que con validez puede afirmarse de lo sagrado en general está contenido ya en la definición misma de este término, que se opone a lo profano. En cuanto se intenta precisar la naturaleza y la modalidad de esta oposición se tropieza con los mayores obstáculos. Por elemental que sea, ninguna fórmula es aplicable a la laberíntica complejidad de los hechos». Ahora bien, son precisamente esos hechos los que ante todo nos interesan en nuestras investigaciones, esa complejidad laberíntica de los hechos que no admiten fórmula ni definición alguna. Un tabú, un ritual, un símbolo, un mito, un demonio, un dios, etc., tales son algunos de esos hechos religiosos. Pero sería una simplificación abusiva presentar las cosas de esta manera lineal. En realidad, tenemos que habérnoslas con una masa polimorfa y a veces caótica de gestos, de creencias y de teorías, que constituyen lo que podría llamarse el fenómeno religioso.*

El presente trabajo tiene por objeto un doble problema: 1) ¿Qué es *la religión? 2) ¿En qué medida puede hablarse de* historia *de las religiones? Escépticos en cuanto se refiere a la utilidad de una definición preliminar del fenómeno religioso, nos hemos contentado con discutir las hierofanías en la más amplia acepción del vocablo* (algo *que manifiesta lo sagrado). En consecuencia, no podremos plantearnos el problema de la* historia *de las formas religiosas más que después de haber examinado un número considerable de éstas. Una exposición de los fenómenos religiosos que fuera de «lo simple a lo compuesto» no nos parece en modo alguno indicada si se tienen en cuenta los fines que esta investigación se ha propuesto; nos referimos a una exposición que empezando por las hierofanías más elementales (el* mana, *lo insólito, etc.) pasara luego al totemismo, al fetichismo, al culto de la naturaleza o de los espíritus primero y al de los dioses y demonios después para llegar, por último, a la noción monoteísta de Dios. Semejante exposición sería arbitraria, porque implica que el fenómeno religioso evoluciona pasando de «lo simple a lo compuesto», lo cual no pasa de ser una hipótesis indemostrable: no se encuentra en ninguna parte una religión simple, reducida a las hierofanías elementales; por otra parte, iría contra el fin que nos hemos propuesto, que es el de mostrar lo que* son *y lo que revelan los hechos religiosos.*

El camino que nos hemos trazado es, si no más sencillo, por lo menos más seguro. Hemos empezado por exponer algunas hierofanías cósmicas, la sacralidad que se nos hace patente en diferentes niveles cósmicos: el cielo, las aguas, la tierra, las piedras. Si hemos escogido esta clase de hierofanías no ha sido por considerarlas las más antiguas (no se trata todavía del problema histórico), sino porque su descripción explica la dialéctica de lo sagrado por un lado y las estructuras en las cuales se constituye lo sagrado por otro. El examen, por ejemplo, de las hierofanías acuáticas o celestes nos suministrará un material documental adecuado para hacernos comprender: 1) el sentido exacto de la manifestación de lo sagrado en esos niveles cósmicos (el cielo y las aguas); 2) en qué medida las hierofanías uránicas o acuáticas constituyen estructuras autónomas, es decir, revelan una serie de modalidades complementarias e integrables en lo sagrado. Pasaremos luego a las hierofanías biológicas (los ritmos lunares, el sol, la vegetación y la agricultura, la sexualidad, etc.), seguidamente a las hierofanías tópicas (lugares sagrados, templos, etc.) y, por último, a los mitos y a los símbolos. Tras haber pasado revista a un número suficiente de documentos de este tipo estaremos en condiciones de abordar en una obra futura los demás problemas de la historia de las religiones: las «formas divinas», las relaciones entre el hombre y lo sagrado, el manejo de lo sagrado (los ritos, etc.), la magia y la religión, las ideas sobre el alma y la muerte, las personas consagradas (el sacerdote, el mago, el rey, el iniciado, etc.), las relaciones existentes entre el mito, el símbolo y el ideograma, la posibilidad de fundar una historia de las religiones, etc.

Esto no quiere decir que vayamos a exponer cada tema por separado, como artículos de un diccionario, evitando, por ejemplo, referirnos al mito o al símbolo en el capítulo de las hierofanías acuáticas o lunares; tampoco nos atrevemos a prometer que la discusión de las figuras divinas vaya a quedar exclusivamente reservada al capítulo «Dioses», etc. Al contrario, al lector le sorprenderá quizá encontrar en el capítulo de las hierofanías uránicas un número considera-

ble de documentos relativos a los dioses celestes y atmosféricos o recoger en ellos alusiones y hasta comentarios referentes a los símbolos, los ritos, los mitos y los ideogramas. Esta ósmosis nos ha sido impuesta por el tema mismo, obligándonos a constantes interferencias entre los contenidos de los distintos capítulos. Era imposible hablar de la sacralidad celeste sin hablar al mismo tiempo de las figuras divinas que reflejan esa sacralidad o participan de ella o de ciertos mitos uránicos, así como de los ritos emparentados con lo sagrado celeste, los símbolos y los ideogramas que lo hipostasían. Cada documento nos revela a su manera una modalidad de la sacralidad celeste y de su historia. Pero como cada problema se discute en el capítulo que a él se refiere, no vacilaremos en aludir al sentido exacto del mito, del rito o de la «figura divina» en el capítulo reservado al cielo. Asimismo, en las páginas dedicadas al estudio de las hierofanías telúricas, vegetales y agrarias, nos fijaremos en las manifestaciones de lo sagrado en estos niveles biocósmicos, dejando el análisis de la estructura de los dioses de la vegetación o de la agricultura para el capítulo consagrado a las «formas divinas». Aunque esto no nos impedirá en manera alguna aludir a los dioses, a los ritos, a los mitos, a los símbolos de la vegetación y de la agricultura en nuestra encuesta preliminar. El objeto de estos primeros capítulos es despejar todo lo posible la estructura de las hierofanías cósmicas, es decir, mostrar lo que nos revela lo sagrado manifestado a través del cielo, de las aguas o de la vegetación, etc.

Si hacemos el balance de las ventajas y desventajas de este método, creemos que el resultado es sensiblemente favorable a las primeras, y esto por muchas razones: 1) no nos obliga a definir a priori *el fenómeno religioso; pero al hilo de los diversos capítulos de este trabajo, el lector podrá reflexionar sobre la morfología de lo sagrado; 2) el análisis de cada grupo de hierofanías (el cielo, las aguas, la vegetación, etc.), al desglosar de una manera natural las modalidades de lo sagrado y al hacer comprender la manera como se integran en un sistema coherente, desbrozará al mismo tiempo el terreno para las discusiones finales acerca de la esencia de la religión; 3) el examen simultáneo de las formas religiosas «inferiores» y «superiores» pondrá en evidencia sus elementos comunes, y con ello evitaremos ciertos errores que pueden imputarse a una óptica «evolucionista» u «occidentalista»; 4) no se fragmentarán excesivamente los conjuntos religiosos, puesto que cada clase de hierofanías (acuáticas, celestes, vegetales, etc.) constituye, a su modo, un todo, tanto desde el punto de vista morfológico (ya que se trata de dioses, de mitos, de símbolos, etc.) como desde el punto de vista histórico (la investigación habrá de extenderse con frecuencia a un gran número de círculos culturales distintos en el tiempo y en el espacio); 5) en cada capítulo se evidenciará una modalidad de lo sagrado, una serie de relaciones entre el hombre y lo sagrado y, dentro de estas relaciones, una serie de monumentos históricos.*

En este sentido, y sólo en este sentido, puede nuestro libro llevar la etiqueta de «tratado de historia de las religiones», es decir, tan sólo en la medida en que introduce al lector en la laberíntica complejidad de los hechos religiosos y le familiariza con las estructuras fundamentales y con la diversidad de los círculos culturales de que dependen. Nos hemos esforzado en dotar a cada capítulo de una arquitectura especial, a veces incluso de un «estilo» propio, con el fin de conjurar la monotonía que amenaza a toda exposición didáctica. La distribución por párrafos tiene sobre todo por objeto el simplificar el sistema de referencias. No se comprenderá el alcance de este libro más que a costa de su lectura íntegra; no se trata en absoluto de un manual de consulta. Nuestras bibliografías han sido concebidas para estimular las primeras investigaciones; no son nunca exhaustivas; muchas veces resultarán incluso insuficientes. No obstante, hemos querido mencionar a los representantes del mayor número posible de concepciones y de métodos.

Buena parte de los análisis morfológicos y de las conclusiones metodológicas del presente volumen constituyeron el tema de nuestros cursos de historia de las religiones en la Universidad de Bucarest y de nuestros dos ciclos de conferencias en la École des Hautes Études de París (Investigaciones sobre la morfología de lo sagrado, *1946;* Investigaciones sobre la estructura de los mitos, *1948). Sólo una pequeña parte del texto ha sido escrita directamente en francés. El resto ha sido traducido del rumano por la señora*

Carciu y por los señores J. Gouillard, A. Juilland, M. Sora y J. Soucasse, a los que expreso desde aquí mi gratitud. La traducción ha sido enteramente revisada y corregida por mi docto colega y amigo señor Georges Dumézil, que ha tenido la benevolencia de añadir una presentación. Quiero expresarle aquí mi profundo agradecimiento por el interés que ha mostrado por el presente trabajo.

MIRCEA ELIADE

Oxford, 1940
París, 1948

CAPITULO I

APROXIMACIONES: ESTRUCTURA Y MORFOLOGIA DE LO SAGRADO

1. «SAGRADO» Y «PROFANO»

Todas las definiciones del fenómeno religioso dadas hasta ahora presentan un rasgo común: cada definición opone, a su manera, lo *sagrado* y la vida religiosa a lo *profano* y a la vida secular. Las dificultades empiezan cuando se trata de delimitar la esfera de la noción de «sagrado». Dificultades de orden teórico, pero también de orden práctico. Porque, antes de intentar una definición del fenómeno religioso, conviene saber dónde habrá que buscar los *hechos* religiosos y, sobre todo, aquellos que puedan ser observados en «estado puro», es decir, los que sean «simples» y estén lo más próximo posible a su origen. Desgraciadamente, hechos de este tipo no nos son accesibles en ninguna parte: ni en las sociedades cuya historia se puede seguir ni entre los «primitivos» menos civilizados. Nos encontramos casi siempre ante fenómenos religiosos complejos que suponen una larga evolución histórica.

Por otra parte, el recopilar la documentación presenta también importantes dificultades de orden práctico por dos razones: 1) porque aun contentándose con estudiar una sola religión, apenas bastaría la vida entera de un hombre para llevar a cabo la investigación; 2) porque si lo que nos proponemos es el estudio comparado de las religiones, resultarían insuficientes varias existencias para alcanzar el fin propuesto. Ahora bien, lo que nos interesa es precisamente este estudio comparativo, el único que puede revelarnos, por un lado, la morfología cambiante de lo sagrado, y por otro, su devenir histórico. Para emprender un estudio semejante nos vemos obligados, pues, a elegir ciertas religiones entre todas las que registra la historia o nos ha revelado la etnología, y dentro de ellas, algunos de sus aspectos o de sus fases.

Esta selección, por sumaria que sea, es siempre una operación delicada. En efecto, si queremos delimitar y definir

lo *sagrado* necesitamos disponer de una cantidad suficiente de «sacralidades», es decir, de hechos sagrados. La heterogeneidad de los «hechos sagrados», que turba desde un principio, llega poco a poco a paralizarnos. Porque se trata de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados y venerados, de símbolos, de cosmogonías, de teologúmenos, de hombres consagrados, de animales, de plantas, de lugares sagrados, etc. Y cada categoría tiene su morfología propia, de una riqueza exuberante e intrincada. Nos encontramos así ante un material documental inmenso y heteróclito, ya que un mito cosmogónico melanesio o un sacrificio brahmánico no tienen menos derecho a ser tomados en consideración que los textos místicos de una santa Teresa o de un Nichiren, que un tótem australiano, un rito primitivo de iniciación, el simbolismo del templo Barabudur, la vestidura ceremonial y la danza de un chamán siberiano, las piedras sagradas que encontramos por doquier, las ceremonias agrarias, los mitos y los ritos de las grandes diosas, la instauración de un rey en las sociedades arcaicas o las supersticiones vinculadas a las piedras preciosas, etc. Cada documento puede ser considerado como una hierofanía en la medida en que, a su manera, expresa una modalidad de lo sagrado y un momento de su historia, es decir, una experiencia de lo sagrado entre las innumerables variedades existentes. Cada documento tiene para nosotros en este punto un valor inestimable por la doble revelación que nos hace: 1) revela una *modalidad de lo sagrado,* en tanto que hierofanía; 2) en tanto que momento histórico, revela una *situación del hombre* respecto de lo sagrado. He aquí, por ejemplo, un texto védico que se dirige al muerto: «¡Arrástrate hacia la tierra, tu madre! ¡Ojalá te salve ella de la nada!» *(Rig Veda,* X, 18,10). Este texto nos revela la estructura de la sacralidad telúrica: la tierra está considerada como una madre, Tellus Mater; pero al mismo tiempo nos revela un cierto momento de la historia de las religiones indias: el momento en que —al menos un cierto grupo de individuos— atribuía a esa Tellus Mater el valor de protectora contra la nada, valor que caducará con la reforma upanishádica y la predicación de Buda.

Volviendo al punto de partida, todas las categorías de documentos (mitos, ritos, dioses, supersticiones, etc.) tienen

para nosotros su valor, si lo que queremos es llegar a entender el fenómeno religioso. Esta intelección se realiza constantemente dentro del cuadro de la *historia.* Por el mero hecho de encontrarnos en presencia de hierofanías, nos encontramos ante documentos históricos. Lo sagrado se manifiesta siempre dentro de una situación histórica determinada. Las experiencias místicas, aun las más personales y las más trascendentes, están influidas por el momento histórico. Los profetas judíos deben mucho a los acontecimientos históricos que han justificado y apoyado su mensaje; están en deuda también con la historia religiosa de Israel, gracias a la cual pudieron formular ciertas experiencias, etc. Como fenómeno histórico (no como experiencia personal), el nihilismo y el ontologismo de ciertos místicos mahayánicos no hubiera sido posible sin la especulación upanishádica, sin la evolución de la lengua sánscrita, etc. Lo cual no quiere decir en manera alguna que cualquier hierofanía o cualquier experiencia religiosa sea un momento único, sin repetición posible, en la economía del espíritu. Las grandes experiencias no se parecen sólo por su contenido, sino muchas veces también por su expresión. Rudolf Otto ha encontrado semejanzas sorprendentes entre el léxico y las fórmulas del Maestro Eckardt y las de Sankara.

El hecho de que una hierofanía sea siempre histórica (es decir, se produzca siempre en situaciones determinadas) no invalida forzosamente su ecumenicidad. Hay hierofanías que tienen un destino local y otras que tienen o adquieren valencias universales. Los indios, por ejemplo, veneran un árbol llamado *asvattha;* la manifestación de lo sagrado en esta especie vegetal es para ellos transparente, porque para ellos es el *asvattha* una *hierofanía* y no simplemente un *árbol.* Esta hierofanía, por consiguiente, no es sólo *histórica* (como toda hierofanía), sino que es además *local.* Pero los indios conocen también el símbolo de un árbol cósmico *(Axis Mundi),* y esta hierofanía mítico-simbólica es universal: árboles cósmicos se encuentran en todas las antiguas civilizaciones. Hay que advertir que el *asvattha* es venerado tan sólo en la medida en que incorpora la sacralidad del universo en continua regeneración, lo cual quiere decir que se le venera porque incorpora, participa o simboliza

el universo que los árboles cósmicos de las distintas mitologías representan (cf. § 99). Pero aunque el *asvattha* se justifique por el mismo simbolismo que aparece en el árbol cósmico, la hierofanía que transustancia una especie vegetal en árbol sagrado no resulta transparente más que a los ojos de los miembros de la sociedad india.

Citemos otro ejemplo —ejemplo esta vez de una hierofanía superada por la historia misma del pueblo en que tuvo lugar—: los semitas, en cierto momento de su historia, adoraron a la pareja divina integrada por el dios del huracán y de la fecundidad, Baʿal, y por la diosa de la fertilidad (sobre todo de la fertilidad agraria), Belit. Los profetas judíos consideraban sacrílegos estos cultos. Desde su punto de vista —es decir, desde el punto de vista de los semitas, que a través de la reforma mosaica habían llegado a una concepción más elevada, más pura y más completa de la divinidad—, esta crítica estaba plenamente justificada. Sin embargo, el culto paleosemítico de Baʿal y de Belit no dejaba de ser, a su vez, una hierofanía; revelaba —hasta la exacerbación y hasta lo monstruoso— la sacralidad de la vida orgánica, las fuerzas elementales de la sangre, de la sexualidad y de la fecundidad. Esta revelación conservó su valor si no durante milenios, sí al menos a lo largo de muchos siglos. Siguió valorándose esa hierofanía hasta el momento en que fue reemplazada por otra, la cual —acontecida en la experiencia religiosa de una minoría selecta— demostraba ser más perfecta y más consoladora. La «forma divina» de Yahvé prevalecía sobre la «forma divina» de Baʿal; revelaba de manera más completa la sacralidad, santificaba la vida sin desencadenar las fuerzas elementales concentradas en el culto de Baʿal, revelaba una economía espiritual dentro de la cual la vida del hombre y su destino se cargaban de nuevos valores; facilitaba asimismo una experiencia religiosa más rica, una comunión divina a la vez más «pura» y más completa. Al fin, triunfó esta hierofanía yahvista; como representante de una modalidad universalista de lo sagrado, resultaba accesible por su propia naturaleza a las demás culturas; a través del cristianismo, llegó *a ser un valor religioso mundial*. Hay, por consiguiente, hierofanías (ritos, cultos, formas divinas, símbolos, etc.) que son o llegan a ser así multivalentes o universalistas; otras siguen siendo locales e «históricas»: inaccesibles a las demás culturas, cayeron en desuso durante la historia misma de la sociedad en la que se habían realizado.

2. DIFICULTADES METODOLOGICAS

Pero volvamos a la gran dificultad material antes señalada: la extrema heterogeneidad de los documentos religiosos. El campo casi ilimitado en el que, por cientos de miles, se han recopilado documentos no ha hecho sino agravar esta heterogeneidad. Por un lado (como todos los documentos históricos), aquellos de que disponemos se han conservado más o menos al azar (no se trata únicamente de textos, sino también de monumentos, inscripciones, tradiciones orales, costumbres). Por otra parte, esos documentos conservados por azar proceden de ámbitos muy distintos. Si para reconstituir la historia arcaica de la religión griega, por ejemplo, tenemos que contentarnos con los pocos textos que se nos han conservado, con algunas inscripciones, algunos monumentos mutilados y algunos objetos votivos, para reconstruir las religiones germánicas o eslavas nos vemos obligados a recurrir a los documentos folklóricos, aceptando los inevitables riesgos que su manejo y su interpretación llevan consigo. Una inscripción rúnica, un mito registrado varios siglos después que había ya dejado de entenderse, algunos grabados simbólicos, algunos monumentos protohistóricos, un cierto número de ritos y de leyendas populares del último siglo... ¿Cabe algo más heteróclito que el material documental de que dispone el historiador de las religiones germánicas o eslavas? Semejante heterogeneidad, admisible en el estudio de una sola religión, resulta ser grave cuando se trata de abordar el estudio comparativo de las religiones y de apuntar al conocimiento de un gran número de modalidades de lo sagrado.

Sería exactamente la situación del crítico que tuviera que escribir la historia de la literatura francesa sin más documentación que unos fragmentos de Racine, una traducción española de La Bruyère, algunos textos citados por un crítico extranjero, los recuerdos literarios de algunos viajeros y diplomáticos, el catálogo de una librería de provincia,

los resúmenes y ejercicios de un colegial y algunas indicaciones más por el estilo. He aquí, en definitiva, la documentación de que dispone el historiador de las religiones: algunos fragmentos de una vasta literatura sacerdotal oral (creación exclusiva de una clase social determinada), algunas alusiones encontradas en anotaciones de viajeros, los materiales recogidos por los misioneros extranjeros, reflexiones extraídas de la literatura profana, algunos monumentos, algunas inscripciones y los recuerdos conservados en las tradiciones populares. También las ciencias históricas, claro está, se ven reducidas a una documentación de este tipo, fragmentaria y contingente. Pero la tarea del historiador de las religiones es mucho más audaz que la del historiador que tiene que reconstruir un acontecimiento o una serie de acontecimientos con ayuda de los escasos documentos conservados: tiene no sólo que rehacer la *historia* de una determinada hierofanía (rito, mito, dios o culto), sino ante todo tiene que comprender y hacer comprensible la *modalidad de lo sagrado* revelada a través de esa hierofanía. Y es el caso que la heterogeneidad y el carácter fortuito de los documentos de que se dispone agravan la dificultad que presenta siempre la interpretación correcta del sentido de una hierofanía. Imaginemos cuál sería la situación de un budista que no dispusiera —para comprender el cristianismo— más que de algunos fragmentos de los Evangelios, de un Breviario católico, de un material iconográfico heteróclito (iconos bizantinos, estatuas de santos de época barroca, vestiduras de un sacerdote ortodoxo), pero que tuviera la posibilidad de estudiar la vida religiosa de un pueblecillo europeo. El observador budista advertiría sin duda una marcada diferencia entre la vida religiosa de la gente de campo y las concepciones teológicas, morales y místicas del cura del pueblo. Y tendría razón al consignar esta diferencia; pero cometería un error si, al juzgar el cristianismo, prescindiera de las tradiciones conservadas por el individuo único que es el sacerdote y sólo considerara «verdadera» la experiencia representada por la comunidad del pueblo. Las modalidades de lo sagrado que revela el cristianismo se conservan, en definitiva, más correctamente en la tradición representada por el sacerdote (aunque esté fuertemente teñida de historia y de teología) que en las

creencias del pueblo. Ahora bien, lo que al observador le interesa no es el conocimiento de un momento determinado de la historia del cristianismo, en un sector determinado de la cristiandad, sino la religión cristiana en sí misma. El hecho de que haya un solo individuo en todo el pueblo que conozca el ritual, el dogma y la mística cristiana, mientras el resto de la comunidad los ignora y practica un culto elemental imbuido de supersticiones (es decir, de restos de perdidas hierofanías) no tiene, aquí al menos, importancia alguna. Lo importante es darse cuenta de que ese individuo único conserva en forma más completa si no la experiencia originaria del cristianismo, sí al menos sus elementos fundamentales y sus valorizaciones místicas, teológicas y rituales.

Este tipo de errores de método es bastante frecuente en etnología. P. Radin se cree autorizado a rechazar los resultados de las investigaciones del misionero Gusinde porque sus investigaciones se fundaban en un solo individuo. Esta actitud estaría justificada tan sólo en el caso de que el objeto de la investigación hubiese sido estrictamente sociológico: la vida religiosa de una comunidad fueguina en un momento histórico dado; pero la situación es muy distinta si de lo que se trata es de captar las capacidades de los fueguinos para experimentar la sacralidad. Y uno de los problemas más importantes de la historia de las religiones es precisamente esa capacidad de los primitivos de conocer las diferentes modalidades de lo sagrado. En efecto, si se pudiera demostrar (y se ha hecho durante estas últimas décadas) que la vida religiosa de los pueblos más primitivos es realmente compleja, que no puede reducirse a «animismo», a «totemismo» ni a culto de los antepasados, sino que sabe también de seres supremos dotados de todos los prestigios de un Dios creador y todopoderoso, la hipótesis evolucionista que niega a los primitivos el acceso a las llamadas «hierofanías superiores» se encontraría, *eo ipso*, invalidada.

3. VARIEDAD DE LAS HIEROFANIAS

Las comparaciones a que hemos recurrido para hacer ver cuán precario es el material documental de que dispone

el historiador de las religiones no son naturalmente sino ejemplos imaginarios y sólo como tales han de considerarse. Nuestro primer cuidado será justificar el método que va a guiar el presente trabajo. ¿En qué medida estamos autorizados —teniendo en cuenta la heterogeneidad y lo precario del material documental— a hablar de «modalidades de lo sagrado»? Lo que prueba que esas modalidades existen realmente es el hecho de que una hierofanía es vivida e interpretada en forma distinta por las minorías religiosas y por el resto de la comunidad. Para el pueblo que acude al principio del otoño al templo Kalighat de Calcuta, Durga es una diosa aterradora a la que hay que sacrificar machos cabríos; pero para los pocos skahtas iniciados, Durga es la epifanía de la vida cósmica en continua y violenta palingenesia. Es muy probable que muchos de los adoradores del lingam de Shiva no vean en él más que el arquetipo del órgano generador; pero otros lo consideran como un signo, un «icono» de la creación y de la destrucción rítmicas del universo que se manifiesta en formas y se reintegra periódicamente en la unidad primordial, preformal, con el fin de regenerarse. ¿Cuál es la verdadera hierofanía de Durga y de Shiva: la que descifran los «iniciados» o la que capta la masa de «creyentes»? Intentaremos demostrar en las páginas siguientes que ambas son igualmente válidas, que el sentido que las masas les confieren representa, con el mismo título que la interpretación de los iniciados, una modalidad real y auténtica de lo sagrado manifestado por Durga o Shiva. Y podremos hacer ver cómo las dos hierofanías son coherentes, es decir, cómo las modalidades de lo sagrado reveladas a través de ellas no son en manera alguna contradictorias, sino integrables y complementarias. Es, pues, lícito atribuir igual «validez» a un documento en que se recoge la experiencia popular y a un documento que refleja la experiencia de una *élite*. Ambas categorías de documentos son indispensables, y esto no sólo para reconstruir la *historia* de una hierofanía, sino ante todo porque ayudan a constituir las modalidades de lo sagrado revelado a través de esa hierofanía.

Estas observaciones —que aparecerán ampliamente ilustradas a lo largo de este libro— deben aplicarse a la heterogeneidad de las hierofanías de que acabamos de hablar.

Porque —según hemos dicho— estos documentos no son sólo heterogéneos por lo que hace a su origen (unos proceden de sacerdotes o iniciados, los otros de las masas, unos no presentan más que alusiones, fragmentos o decires, los otros textos originales, etc.), sino que son heterogéneos también en su estructura misma. Así, por ejemplo, las hierofanías vegetales (es decir, lo sagrado revelado a través de la vegetación) se encuentran tanto en los símbolos (el árbol cósmico) o en los mitos metafísicos (el árbol de la vida) como en ciertos ritos «populares» (la «procesión del árbol de mayo», las hogueras, los ritos agrarios), en las creencias vinculadas a la idea de un origen vegetal de la humanidad, en las relaciones místicas que existen entre ciertos árboles y ciertos individuos o sociedades humanas, en las supersticiones relativas a la fecundación por los frutos o las flores, en los cuentos cuyos héroes cobardemente asesinados se transforman en plantas, en los mitos y en los ritos de las divinidades de la vegetación y de la agricultura, etc. La diferencia entre estos documentos no está sólo en su *historia* (compárese, por ejemplo, el símbolo del árbol cósmico entre los indios y los altaicos con las creencias de ciertos pueblos primitivos de que el género humano desciende de una especie vegetal), sino en su estructura misma. ¿Qué documentos nos servirán de modelo para entender las hierofanías vegetales? ¿Los símbolos, los ritos, los mitos o las «formas divinas»?

El método más seguro es evidentemente el que considera y utiliza todos estos documentos heterogéneos, sin excluir ningún tipo importante, estudiando al mismo tiempo los *contenidos revelados* por todas las hierofanías. Obtendremos así un conjunto coherente de notas comunes que —como veremos más adelante— permiten organizar en un *sistema* coherente las modalidades de la sacralidad vegetal. Comprobaremos así que toda hierofanía *supone* este sistema; que una costumbre popular relacionada en cierto modo con la «procesión ceremonial del árbol de mayo» implica la sacralidad vegetal formulada por el ideograma del árbol cósmico; que ciertas hierofanías no son bastante «abiertas», que son casi «crípticas» en el sentido de que revelan parcialmente y de manera más o menos cifrada la sacralidad incorporada o simbolizada por la vegetación, mientras que

otras hierofanías verdaderamente «fánicas» transparentan las modalidades de lo sagrado en su conjunto. Podríamos considerar como hierofanía críptica, insuficientemente «abierta» o «local», la costumbre de pasear ceremonialmente una rama verde al comienzo de la primavera, y como hierofanía «transparente», el símbolo del árbol cósmico. Pero tanto la una como la otra revelan la misma modalidad de lo sagrado incorporado a la vegetación: la regeneración rítmica, la vida inagotable concentrada en la vegetación, la *realidad* manifestada en una creación periódica, etc. (§ 124). Conviene subrayar desde ahora que todas las hierofanías conducen a un sistema de afirmaciones coherentes, a una «teoría» de la sacralidad vegetal, y que esta teoría va implicada tanto en las hierofanías insuficientemente «abiertas» como en las otras.

Las consecuencias teóricas de estas observaciones se discutirán al final del presente trabajo, cuando hayamos examinado un número de hechos suficiente. Por el momento nos basta con mostrar que ni la heterogeneidad histórica de los documentos (salidos unos de las *élites* religiosas y otros de las masas incultas, producto unos de una civilización refinada y creación los otros de las sociedades primitivas, etc.) ni su heterogeneidad estructural (mitos, ritos, formas divinas, supersticiones, etc.) constituyen un obstáculo para la inteligencia de una hierofanía. Es más, a pesar de las dificultades de orden práctico, esta heterogeneidad es lo único que puede revelarnos todas las modalidades de lo sagrado, puesto que un símbolo o un mito evidencian las modalidades que un rito implica, pero que no puede por sí mismo manifestar. La diferencia entre el nivel de un símbolo, por ejemplo, y el de un rito es de tal naturaleza que jamás podrá el rito revelar todo lo que el símbolo revela. Pero, repitámoslo, la hierofanía activa en un rito agrario supone que está presente el sistema entero, es decir, el conjunto de las modalidades de la sacralidad vegetal que, de una manera más o menos global, revelan las otras hierofanías agrarias.

Se comprenderán mejor estas observaciones preliminares cuando volvamos a plantear el problema desde un punto de vista distinto. El hecho de que cuando la hechicera quema una muñeca de cera con un mechón de pelo de su «víctima» no se dé cuenta cabal de la *teoría* supuesta por este acto mágico no tiene la menor importancia para entender la magia simpática. Lo que importa para entender esta magia es saber que ese acto no ha sido posible más que a partir del momento en que determinados individuos han tenido el convencimiento (por vía experimental) o han afirmado (por vía teórica) que las uñas, el pelo y los objetos llevados por un individuo cualquiera conservan su íntima relación con él aun después de separados. Creencia que supone la existencia de un «espacio-red» que reúne los objetos más distantes mediante una simpatía regida por leyes específicas (la coexistencia orgánica, la analogía formal o simbólica, las simetrías funcionales). El hechicero (el que hace de mago) no puede creer en la eficacia de su acción más que en la medida en que exista ese «espacio-red». El hecho de que conozca o no ese «espacio-red», de que tenga o no tenga conocimiento de la «simpatía» que vincula el pelo al individuo no tiene ninguna importancia. Es muy probable que muchas de las hechiceras de hoy no tengan una representación del mundo que concuerde con las prácticas mágicas que ejercen. Pero, consideradas en sí mismas, estas prácticas pueden revelarnos el mundo del que proceden, aun cuando los que las utilizan no tengan teóricamente entrada en él. El universo mental de los mundos arcaicos no nos ha llegado dialécticamente envuelto en las creencias explícitas de los individuos, sino conservado en mitos, símbolos y costumbres, que, pese a toda clase de corrupciones, permiten aún ver con claridad su sentido originario. Son, en cierto modo, «fósiles vivientes», y basta a veces un solo «fósil» para poder reconstruir el conjunto orgánico del que es vestigio.

4. MULTIPLICIDAD DE LAS HIEROFANIAS

Volveremos en el presente trabajo sobre los ejemplos que acabamos de citar. Hasta aquí nos han servido como una primera aproximación no para delimitar la noción de lo sagrado, sino para familiarizarnos con los documentos de que disponemos. Hemos llamado a esos documentos *hierofanías* porque cada uno revela una modalidad de lo sagrado. Las modalidades de esa revelación, así como el valor

ontológico que se le atribuye, son cuestiones que no podrán ser discutidas hasta el término de nuestra investigación. Consideremos por el momento cada documento —rito, mito, cosmogonía o dios— como una hierofanía; dicho de otro modo: intentemos considerarlo como una manifestación de lo sagrado en el universo mental de los que lo han recibido.

Este ejercicio que proponemos no siempre es fácil. Al occidental habituado a relacionar espontáneamente las nociones de lo sagrado, de religión e incluso de magia con ciertas formas históricas de la vida religiosa judeo-cristiana, las hierofanías extranjeras le parecen en gran parte absurdas. Aunque estuviera dispuesto a considerar con simpatía ciertos aspectos de las religiones exóticas —y en primer lugar de las religiones orientales—, le sería difícil comprender la sacralidad de las piedras, por ejemplo, o el erotismo místico. Y aun suponiendo que estas hierofanías pudieran encontrar justificación (considerándolas como «fetichismos», por ejemplo), es casi seguro que un hombre moderno seguirá siendo refractario a las demás, que vacilará en concederles valor de hierofanía, es decir, de modalidades de lo sagrado. Walter Otto, en su *Die Götter Griechenlands,* hacía notar lo difícil que le es al hombre moderno captar la sacralidad de las «formas perfectas», una de las categorías de lo divino que era de uso corriente entre los antiguos helenos. Veremos agravarse esta dificultad cuando se trate de considerar un símbolo como una manifestación de lo sagrado o de sentir las estaciones, los ritmos o la plenitud de las formas (de *cualquier* forma) como otros tantos modos de sacralidad. Intentaremos hacer ver en las páginas siguientes que los hombres de las culturas arcaicas las consideraban como tales. Y en la medida en que nos libremos de los prejuicios didácticos y olvidemos que se ha tachado a veces a estas actitudes de panteísmo, de fetichismo, de infantilismo, etc., lograremos comprender mejor el sentido pasado o actual de lo sagrado en las culturas arcaicas y aumentarán a la vez nuestras posibilidades de comprender tanto los modos como la historia de la sacralidad.

Tenemos que habituarnos a aceptar las hierofanías en cualquier parte, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social. En definitiva, no sabemos

si existe *algo* —objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc.— que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la humanidad, en hierofanía. Cosa completamente distinta es buscar las razones que han determinado que ese *algo* se convierta en una hierofanía o deje de serlo en un momento dado. Pero lo cierto es que todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado pudo convertirse en hierofanía. Sabemos, por ejemplo, que, en conjunto, los gestos, las danzas, los juegos infantiles, los juguetes, etc., tienen un origen religioso: fueron en otro tiempo juegos u objetos cultuales. Sabemos asimismo que los instrumentos de música, la arquitectura, los medios de transporte (animales, carros, barcas, etc.) empezaron por ser objetos o actividades sagradas. Cabe pensar que no existe ningún animal ni planta importante que no haya participado de la sacralidad en el curso de la historia. Sabemos también que todos los oficios, las artes, industrias y técnicas tienen un origen sagrado o han tenido, en el curso del tiempo, valores cultuales. Podrían añadirse a esta lista los gestos cotidianos (levantarse, andar, correr), los distintos trabajos (caza, pesca, agricultura), todos los actos fisiológicos (alimentación, vida sexual, etc.), probablemente también los vocablos esenciales del idioma, etc. Evidentemente, no se trata de que *toda* la especie humana haya pasado por *todas* esas fases, de que *cada* grupo humano haya conocido, una tras otra, *todas* esas hierofanías. Semejante hipótesis evolucionista, que hubiera parecido aceptable quizá hace unas generaciones, está hoy completamente descartada. Pero cada grupo humano ha transustanciado por su cuenta, en algún lugar, en un momento histórico dado, cierto número de objetos, de animales, de plantas, de gestos, etc., en hierofanías, y es muy probable que, en definitiva, nada haya escapado a esta transfiguración que ha venido realizándose durante decenas de milenios de vida religiosa.

5. DIALECTICA DE LAS HIEROFANIAS

Recordábamos al principio de este capítulo que todas las definiciones del fenómeno religioso dadas hasta hoy opo-

nían lo *sagrado* a lo *profano*. Lo que acabamos de decir, a saber: que cualquier cosa ha podido ser en un momento dado una hierofanía, ¿contradice esas definiciones del fenómeno religioso? Si la sacralidad puede estar incorporada a *cualquier cosa*, ¿en qué medida sigue siendo válida la dicotomía sagrado-profano? La contradicción no es más que aparente, porque si bien es verdad que *cualquier* cosa puede convertirse en una hierofanía y que probablemente no existe ningún objeto, ser o planta, etc., al que no haya revestido en algún momento de la historia y en algún lugar del espacio el prestigio de la sacralidad, no es menos cierto que no se conoce ninguna religión o raza que haya acumulado, en el curso de su historia, todas esas hierofanías. Dicho de otro modo: siempre ha habido en el marco de cualquier religión objetos o seres sagrados junto a objetos y seres profanos. (No podríamos decir lo mismo de los actos fisiológicos, los oficios, las técnicas, los gestós, etc., pero ya volveremos sobre esta distinción). Hay que ir más lejos; aunque una clase determinada de objetos pueda recibir el valor de hierofanía, hay siempre objetos, dentro de esa clase, que no gozan de ese privilegio.

Cuando se habla, por ejemplo, de lo que suele llamarse «culto a las piedras», no se consideran todas las piedras como sagradas. Encontraremos siempre *ciertas* piedras veneradas por su forma, por su tamaño o por sus implicaciones rituales. Veremos además que no se trata de un culto a las piedras, que esas piedras sagradas son veneradas tan sólo en la medida en que *ya no son* simples piedras, sino hierofanías, es decir, *algo distinto* de su condición normal de «objetos». La dialéctica de la hierofanía supone una *selección* más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se convierte en sagrado en la medida en que incorpora (es decir, revela) *algo distinto* de él mismo. Por el momento poco importa que ese *algo distinto* sea debido a su forma singular, a su eficiencia o simplemente a su «fuerza», ya se deduzca de la «participación» del objeto en un simbolismo cualquiera, ya sea conferido por un rito de consagración o adquirido por la inserción, voluntaria o involuntaria del objeto, en una región saturada de sacralidad (una zona sagrada, un tiempo sagrado, un «accidente» cualquiera: rayo, crimen, sacrilegio, etc.). Lo que nos importa

destacar es que una hierofanía supone una *selección*, una separación clara del objeto hierofánico con respecto al *resto* de lo que le rodea. Este *resto* existe siempre, incluso cuando lo que se convierte en hierofánico es una región inmensa; por ejemplo, el cielo, el conjunto del paisaje familiar o la «patria». En todo caso, el objeto hierofánico se separa por lo menos *de sí mismo*, porque no se convierte en hierofanía más que en el momento en que deja de ser un simple objeto profano, en el momento en que adquiere una nueva «dimensión»: la de la sacralidad.

Esta dialéctica está perfectamente clara en el plano elemental de las hierofanías fulgurantes, tan frecuentes en la literatura etnológica. Todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente de las fuerzas mágico-religiosas y, según las circunstancias, en objeto de veneración o de temor, en virtud de ese sentimiento ambivalente que suscita constantemente lo sagrado. «Que un perro —escribe A. C. Kruyt— sea siempre afortunado en la caza es *measa* (de mal agüero, signo de desgracia). El éxito excesivo en la caza inquieta al toradja. La fuerza mágica, gracias a la cual puede el animal hacerse con la presa, le será necesariamente fatal a su amo: morirá pronto, o será mala la cosecha de arroz o, las más de las veces, se declarará una epizootia entre sus búfalos o sus cerdos. Esta creencia es general en todo el centro de las Célebes» (cit. por Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 13-14). En cualquier ámbito asusta la perfección, y en ese valor sagrado o mágico de la perfección es donde habrá que buscar la explicación del temor que, incluso la sociedad más civilizada, manifiesta ante el santo o el genio. La perfección no es de este mundo. *Es* algo distinto de él o *viene* de otro lugar.

Este mismo temor o esta misma reserva timorata se da frente a todo lo que es *extranjero*, extraño, nuevo, porque esas presencias sorprendentes son signo de una *fuerza* que, aunque venerable, puede ser peligrosa. En las Célebes «es *measa* que el fruto de un plátano brote no en el extremo, sino en el centro del tallo... Suele decirse que esto acarrea la muerte al dueño del árbol... Es *measa* que una calabaza tenga dos frutos sobre un mismo tallo (caso idéntico al de un nacimiento gemelo). Esto provocará la muerte de un

miembro de la familia del dueño del campo en el que esa planta brota. Hay que arrancar la planta que da esos frutos de mal agüero. Nadie puede comerlos» (Kruyt, cit. por Lévy-Bruhl, *Surnaturel,* 219). Como dice Edwin W. Smith, «las cosas extrañas, insólitas, los espectáculos inusitados, las prácticas que no son habituales, los alimentos desconocidos, los procedimientos nuevos para hacer las cosas, todo eso se considera como manifestación de las fuerzas ocultas» (cit. por Lévy-Bruhl, 221). En Tanxa (Nuevas Hébridas) se atribuían todos los desastres a los misioneros blancos que acababan de llegar *(ibíd.,* 182). Esta lista de ejemplos puede incrementarse fácilmente (cf., por ejemplo, Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive,* 27-37, 295-331, 405-443; H. Webster, *Taboo,* 230ss).

6. EL TABU Y LA AMBIVALENCIA DE LO SAGRADO

Veremos más adelante en qué medida pueden considerarse esos hechos como hierofanías. Son, por lo pronto, cratofanías, manifestaciones de fuerza, y, por consiguiente, son temidos y venerados. La ambivalencia de lo sagrado no es sólo de orden psicológico (en la medida en que atrae o repele), sino también de orden axiológico; lo sagrado es a un mismo tiempo «sagrado» y «maculado». Comentando la frase de Virgilio «auri sacra fames», dice Servio *(Ad Aen.,* III, 75), y con razón, que *sacer* puede significar a la vez «maldito» y «santo». Eustatio *(Ad Iliadem,* XXIII, 429) observa el mismo doble significado en *hagios,* que puede expresar a la vez la noción de «puro» y de «manchado» (cf. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* [Cambridge ³1922] 59). Y la misma ambivalencia de lo sagrado aparece en el mundo paleosemítico (cf. Robertson Smith, *The Religion of the Semites* [Londres ³1927] 446-454) y en el mundo egipcio (cf. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* [Baltimore ²1946] 321, n. 45; ed. española: *De la Edad de Piedra al Cristianismo* [Santander 1959]).

Todas las valorizaciones negativas de las «máculas» (el contacto con los muertos, los criminales, etc.) se deben a esa ambivalencia de las hierofanías y de las cratofanías. Lo

que está «maculado» —por tanto, «consagrado»— se distingue ontológicamente de todo lo que pertenece a la esfera de lo profano. Los objetos o los seres maculados están, pues, prácticamente prohibidos a la experiencia profana, a igual título que las cratofanías y las hierofanías. No puede uno acercarse impunemente a un objeto maculado o consagrado cuando se está en condición profana, es decir, cuando no se está preparado ritualmente. Lo que —con una palabra polinesia adoptada por los etnólogos— se llama *tabú* es precisamente esa condición de los objetos, de las acciones o de las personas «aisladas» y «prohibidas» por el peligro que su contacto lleva consigo. En general, es o se convierte en tabú todo objeto, acción o persona que tenga en sí, en virtud de su propio modo de ser, o que adquiera por una ruptura de nivel ontológico, una *fuerza* de naturaleza más o menos incierta. La morfología del tabú y de los objetos, personas o acciones tabuadas es bastante rica. Podremos convencernos ojeando el tomo III del *Rameau d'or* de Frazer, *Tabou et les périls de l'âme* (trad. francesa, 1927), o el nutrido repertorio de Webster, *Taboo. A sociological Study.* Nos contentaremos con algunos ejemplos tomados de la monografía de Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar* (París 1904). El término que en malgache corresponde a tabú es *fady, faly,* vocablo que designa lo que es «sagrado, vedado, prohibido, incestuoso, de mal agüero» (Van Gennep, 12), es decir, en definitiva, lo que es «peligroso» *(ibíd.,* 23). *Fady* han sido «los primeros caballos importados a la isla, los conejos importados por un misionero, los artículos nuevos, especialmente los remedios europeos» (la sal, el yoduro potásico, el ron, la pimienta, etc.; *ibíd.,* 37). Volvemos, pues, a encontrar aquí las cratofanías de lo insólito y de lo nuevo de que hablábamos antes. Son de modalidad fulgurante, puesto que todos esos tabús no duran, en general, mucho tiempo; desde el momento en que se los conoce, manipula e integra en el cosmos autóctono, pierden su capacidad de destruir el equilibrio de las fuerzas. Otro término malgache es *loza,* que los diccionarios definen en los siguientes términos: «Todo lo que es ajeno o contrario al orden natural, un prodigio, una calamidad pública, una desgracia extraordinaria, un pecado contra la ley natural, un incesto» *(ibíd.,* 36).

Evidentemente, las enfermedades y la muerte entran también en estas categorías de lo insólito y de lo terrible. Entre los malgaches como en otros sitios hay «prohibiciones» que aíslan a los enfermos y a los muertos del resto de la comunidad. Está prohibido tocar a un muerto, mirarlo, pronunciar su nombre, etc. Otra serie de tabús se refieren a la mujer, a la sexualidad, al nacimiento o a ciertas situaciones dadas (al soldado le está prohibido comer un gallo muerto en la pelea o cualquier otro animal al que se haya dado muerte con una azagaya, no debe matarse ningún animal de sexo masculino en una casa cuyo dueño esté bajo las armas o en la guerra, etc.; Van Gennep, 20s; cf. también R. Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten,* 101s; Webster, *Taboo,* 261s). En todos estos casos se trata de una prohibición provisional que se explica por una concentración fulgurante de fuerzas en determinados centros (la mujer, el muerto, el enfermo) o por la situación de peligro en que se encuentran determinadas personas (el soldado, el cazador, el pescador, etc.). Pero hay tabús permanentes: el del rey o el del santo, el del nombre o el del hierro o el de ciertas regiones cósmicas (la montaña de Ambondrome, a la que nadie se atreve a acercarse [Van Gennep, 194]; lagos, ríos, islas enteras [*ibíd.,* 195s]). En este caso, las prohibiciones se deben al modo de ser específico de las personas o de los objetos tabuados. Por su misma condición real, el rey es un depósito de fuerzas y, en consecuencia, no puede uno acercarse a él más que tomando ciertas precauciones, no se le puede tocar ni mirar directamente, no debe dirigírsele la palabra, etc. En ciertas regiones, el soberano no debe tocar la tierra, porque las fuerzas acumuladas en él podrían anonadarla; por tanto, ha de ser llevado en andas, pisar sobre alfombras, etc. Las precauciones tomadas en el trato con los santos, los sacerdotes o los curanderos se explican por estos mismos temores. En cuanto a la «tabuación» de ciertos metales (el hierro, por ejemplo) o de ciertas regiones (islas, montes), son muchas las causas determinantes: la novedad del metal o el hecho de que lo utilicen agrupaciones secretas (fundidores, hechiceros, etc.), la majestad o el misterio de ciertas montañas, el hecho de que no sean integrables o no estén todavía integradas en el cosmos indígena, etc.

Sin embargo, el mecanismo del tabú es siempre el mismo: ciertas cosas, personas o regiones participan de un régimen ontológico absolutamente distinto y, en consecuencia, su contacto produce una ruptura de nivel ontológico que podría ser fatal. El miedo a esta ruptura —impuesta necesariamente por las diferencias de régimen ontológico existentes entre la condición profana y la condición hierofánica o cratofánica— aparece incluso en las relaciones del hombre con los alimentos consagrados o con los alimentos que se supone contienen ciertas fuerzas mágico-religiosas. «Algunos alimentos son tan santos que es preferible no catarlos o comerlos en muy pequeñas cantidades» (E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane* [trad. francesa; París 1935] 155). Por eso en Marruecos los que visitan un santuario o toman parte en una fiesta comen muy poco de los frutos o de los platos que se les ofrecen. Mientras está en la era, se intenta aumentar la «fuerza» *(baraká)* del trigo; pero concentrada en demasiada cantidad, esa fuerza puede llegar a ser nociva *(ibíd.,* 156). Por esta misma razón es peligrosa la miel rica en *baraká* (p. 156).

Esta ambivalencia de lo sagrado —que a la vez atrae y repele— será discutida con mayor provecho en la segunda parte de este trabajo. Lo que desde ahora podemos señalar es la tendencia contradictoria que el hombre manifiesta con respecto a lo sagrado (tomando este término en su acepción más general). Por un lado, trata de asegurarse y de incrementar su propia realidad mediante un contacto lo más fructuoso posible con las hierofanías y las cratofanías; por otro, teme perder definitivamente esa «realidad», al integrarse en un plano ontológico superior a su condición profana; aun deseando superarla, no puede abandonarla del todo. La ambivalencia de la actitud del hombre frente a lo sagrado no se nos manifiesta sólo en el caso de las hierofanías y de las cratofanías negativas (miedo a los muertos, a los espíritus, a todo lo «maculado»), sino también en las formas religiosas más desarrolladas. Incluso una teofanía como la que revelan los místicos cristianos inspira a la mayoría de las personas atracción, pero también repulsión (cualquiera que sea el nombre que a esa repulsión

se dé: odio, desprecio, temor, ignorancia voluntaria, sarcasmo, etc.).

Hemos visto con anterioridad que las manifestaciones de lo insólito y de lo extraordinario provocan habitualmente temor y distanciamiento. Algunos ejemplos de tabús y de acciones, seres u objetos tabuados nos han revelado el mecanismo a través del cual las cratofanías de lo insólito, de lo funesto, de lo misterioso, etc., se separan del círculo de las experiencias normales. Esta separación tiene a veces efectos positivos; no se reduce a *aislar,* sino que *valoriza.* La fealdad y la deformidad, por ejemplo, singularizan, pero a la vez consagran a los que las presentan. «Así, los indios Ojibway llaman hechiceros a muchos que no pretenden ser expertos en el arte de la hechicería, simplemente porque son feos o contrahechos. Todos aquellos a quienes se considera entre estos indios como hechiceros suelen tener un aspecto externo miserable y repelente. Reade afirma que en el Congo todos los enanos y los albinos se hacen sacerdotes. No cabe duda de que el respeto que inspira generalmente esta clase de hombres se debe a la idea de que están dotados de un poder misterioso» (G. Landtman, cit. por N. Söderblom, *Dieu vivant dans l'histoire* [París 1937] 22).

El hecho de que los chamanes, hechiceros, curanderos se recluten preferentemente entre los neurópatas o entre personas que dan muestras de un equilibrio nervioso inestable se debe también a ese prestigio de lo insólito y de lo extraordinario. Esos estigmas denotan una *elección;* los que los poseen no tienen más que someterse a la divinidad o a los espíritus que así los han singularizado y hacerse sacerdotes, chamanes o hechiceros. Evidentemente, esa selección no siempre se efectúa por medio de esta clase de señales naturales externas (fealdad, enfermedad, nerviosismo excesivo, etc.); la vocación religiosa surge a menudo favorecida por los ejercicios rituales a los que, de grado o por fuerza, se somete el candidato o por una selección hecha por el hechicero (Söderblom, 20s). Pero se trata siempre de una *selección.*

7. EL «MANA»

Lo insólito y lo extraordinario son epifanías azorantes: indican la presencia de *algo distinto* de lo natural; la presencia o al menos la llamada, en el sentido de predestinación, de ese *algo distinto.* Un animal ingenioso, al igual que un objeto nuevo o un hecho monstruoso, se singulariza de forma tan clara como un individuo extraordinariamente feo, muy nervioso o aislado del resto de la comunidad por un estigma cualquiera (natural o adquirido de resultas de una ceremonia realizada con el fin de designar al «elegido»). Los ejemplos nos ayudarán a comprender el concepto melanesio de *mana,* del que algunos autores han creído que pueden derivarse todos los fenómenos religiosos. El *mana* es para los melanesios la fuerza misteriosa y activa que poseen ciertos individuos y generalmente las almas de los muertos y todos los espíritus (Codrington, *The Melanesians* [Oxford 1891] 118). El acto grandioso de la creación cósmica no ha sido posible más que por el *mana* de la divinidad; también el jefe del clan posee el *mana;* los ingleses pudieron someter a los maoríes porque su *mana* era más fuerte; el oficio del misionero cristiano posee un *mana* superior al de los ritos autóctonos. También las letrinas, sin embargo, tienen su *mana,* en virtud del carácter de «receptáculo de fuerza» que poseen los cuerpos humanos y también los excrementos (cf. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* [Tubinga 1933] 5-6).

Pero los objetos y los hombres tienen *mana* porque lo han recibido de ciertos seres superiores; dicho de otro modo: *porque* participan místicamente de lo sagrado y *en la medida en que* participan. «Si observamos que una piedra encierra una fuerza excepcional, es porque algún espíritu se ha asociado a ella. El hueso de un muerto tiene *mana* porque el alma del muerto está en él; un individuo cualquiera puede estar en tan estrecha relación con un espíritu *(spirit)* o con el alma de un muerto *(ghost),* que puede poseer el *mana* en sí mismo y utilizarlo a su antojo» (Codrington, 119s). Es una fuerza cualitativamente distinta de las fuerzas físicas; de ahí que se ejerza de una manera arbitraria. Un buen guerrero no debe esta cualidad a sus propias fuerzas o a sus propios recursos, sino a la fuerza

que el *mana* de un guerrero muerto le concede; ese *mana* está en el pequeño amuleto de piedra que lleva colgado al cuello, en unas hojas sujetas al cinturón, en la fórmula que pronuncia. El hecho de que los cerdos de un hombre determinado se multipliquen o de que su jardín prospere se debe a ciertas piedras provistas del *mana* especial de los cerdos y de los árboles que posee su propietario. Una barca es rápida, lo mismo que un gavilán pesca o que una flecha hiere de muerte, sólo si posee el *mana* (Codrington, 120). Todo lo que *es* por excelencia posee *mana,* es decir, todo lo que se presenta al hombre como eficaz, dinámico, creador, perfecto.

Frente a las teorías de Tylor y su escuela, que creen que la primera fase de la religión no puede ser sino al animismo, el antropólogo inglés R. R. Marett considera esta creencia en la existencia de una fuerza impersonal como una fase preanimista de la religión. Nos abstendremos de precisar por el momento en qué medida puede hablarse de una «primera fase» de la religión; tampoco analizaremos si la identificación de esa fase primordial equivale a descubrir los «orígenes» de la religión. Hemos citado algunos ejemplos de *mana* únicamente para esclarecer la dialéctica de las cratofanías y de las hierofanías en el plano más elemental (conviene precisar que el «más elemental» no quiere decir en manera alguna «el más primitivo» desde el punto de vista psicológico ni «el más antiguo» en sentido cronológico; el nivel elemental representa una modalidad simple, transparente, de la hierofanía). Los ejemplos citados han ilustrado suficientemente cómo una cratofanía o una hierofanía *singularizan* un objeto con respecto a los demás por el hecho de ser insólito, extraordinario o nuevo. Hagamos notar, sin embargo: 1) que la noción de *mana,* aunque se encuentra también en religiones que están fuera del círculo melanesio, no es una noción universal y, por tanto, nos resulta difícil admitir que represente la primera fase de toda religión; 2) que es una inexactitud considerar el *mana* como una fuerza impersonal.

Hay, en efecto, otros pueblos, distintos del melanesio [1], que conocen una fuerza de esa clase, capaz de hacer a las cosas poderosas, reales en el sentido pleno del vocablo. Los sioux llaman a esa fuerza *wakan;* circula por el cosmos entero, pero no se manifiesta más que en los fenómenos extraordinarios (como el sol, la luna, el trueno, el viento, etc.) y en las personalidades fuertes (el hechicero, el misionero cristiano, los seres míticos y legendarios, etc.). Los iroqueses emplean el término *orenda* para designar la misma noción: una tempestad tiene *orenda,* el *orenda* de un pájaro difícil de cazar es muy sutil, un hombre enfurecido está dominado por su *orenda,* etc. *Oki* entre los hurones, *zemi* en las poblaciones de las Antillas, *megbe* entre los pigmeos africanos (Bambuti), todos esos términos expresan la misma noción de *mana.* Pero, repitámoslo, no todas las cosas ni todos los hombres poseen *oki, zemi, megbe, orenda,* etc., sino únicamente las divinidades, los héroes, las almas de los muertos o los hombres y los objetos que tienen cierta relación con lo sagrado, es decir, los hechiceros, los fetiches, los ídolos, etc. Para no citar más que a uno de los últimos etnólogos que han descrito estos fenómenos mágico-religiosos, y lo que es más, en una población arcaica en que la existencia del *mana* era bastante discutida, transcribiré las palabras de P. Schebesta: «El *megbe* está en todas partes, pero su poder no se manifiesta en todas partes con la misma intensidad ni bajo el mismo aspecto. Algunos animales lo poseen en abundancia; los humanos tienen unos más y otros menos *megbe.* Los hombres habilidosos se distinguen precisamente por la abundancia de *megbe* que han acumulado. También los hechiceros son ricos en *megbe.* Esta fuerza parece estar vinculada al alma-sombra y destinada a desaparecer con ella en el momento de la muerte, sea que emigre a otro individuo, sea que se metamorfosee en el tótem» (*Les Pygmées* [traducción francesa] 64).

Aunque ciertos eruditos hayan añadido a esta lista algunos términos más (el *ngai* de los masai, el *andriamanitha* de los malgaches, el *petara* de los dayaks, etc.) y aunque se haya intentado interpretar en este mismo sentido el indio

[1] El *mana* no es, además, un concepto panmelanesio, puesto que es desconocido en Ontong Java (nordeste de las islas Salomón), en Wogeo (Nueva Guinea) (Hogbin, *Mana,* 268s), en Wagawaga, Tubetube, etc. (Capell, *The word «mana»,* 92).

brahman, el iranio *xvarenah,* el romano *imperium,* el nórdico *hamingja,* la noción de *mana* no es universal. El *mana* no aparece en todas las religiones, y aun en aquellas en que aparece no es ni la única ni la más antigua forma religiosa. «El *mana...* no es en manera alguna universal y, por consiguiente, tomarlo como base para construir una teoría general de la religión primitiva es no sólo erróneo, sino además falaz» (Hogbin, *Mana,* 274). Más aún, entre las distintas formas *(mana, wakan, orenda,* etc.) hay si no diferencias tajantes, sí por lo menos matices que muchas veces se descuidaron demasiado en los primeros estudios. Así, por ejemplo, el americanista P. Radin, analizando las conclusiones sacadas por W. Jones, la señorita Fletcher y Hewitt de sus investigaciones acerca del *wakanda* y el *manito* de los sioux y los algonkinos, hace notar que esos términos significan «sagrado», «extraño», «importante», «maravilloso», «extraordinario», «fuerte», pero sin envolver la menor idea de «fuerza inherente» *(Religion of the North American Indians,* 349s).

Ahora bien, Marett (y no ha sido el único) ha creído que el *mana* representaba una «fuerza impersonal», a pesar de que Codrington habia ya llamado la atención sobre el hecho de que «esa fuerza, aunque impersonal en sí misma, está siempre vinculada a una persona que la dirige... Ningún hombre tiene por sí mismo esta fuerza: todo lo que hace lo hace con ayuda de seres personales, espíritus de la naturaleza o de los antepasados» *(The Melanesians,* 119s). Investigaciones recientes (Hocart, Hogbin, Capell) han venido a precisar estas distinciones establecidas por Codrington. «¿Cómo puede ser impersonal si está siempre vinculada a seres personales?», se preguntaba irónicamente Hocart. En Guadalcanal y en Malaita, por ejemplo, poseen el *nanama* exclusivamente los espíritus y las almas de los muertos, aunque éstos puedan utilizar esa fuerza en provecho de los hombres. «Un hombre podrá trabajar duramente, pero jamás llegará a ser rico como no obtenga que los espíritus lo aprueben y ejerzan su poder en favor suyo» (Hogbin, *Mana,* 259). «Todos los esfuerzos van encaminados a conseguir el favor de los espíritus, de suerte que el *mana* esté siempre disponible. Los sacrificios son el método más corriente para granjearse su aprobación, pero hay otras ceremonias que se supone también que les son agradables» *(ibíd.,* 264).

Radin, a su vez, hacía notar que los indios no oponen *personal* a *impersonal, corpóreo* a *incorpóreo.* «Parecen atender, ante todo, a la cuestión de la existencia real, y todo lo que puede aprehenderse por los sentidos, todo lo que puede ser pensado, vivido o soñado existe» *(ibíd.,* 352). Hay que plantear, pues, el problema en términos ontológicos: lo que *existe,* lo que es *real* y lo que *no existe,* y no en términos de *personal-impersonal, corpóreo-incorpóreo,* conceptos que no tienen en la conciencia de los «primitivos» la precisión que han adquirido en las culturas históricas. Lo que está dotado de *mana* existe en el plano ontológico y, por consiguiente, es eficaz, fecundo, fértil. Por tanto, no puede afirmarse la «impersonalidad» del *mana,* porque esta noción carece de sentido en el horizonte mental arcaico. Además, no aparece en ninguna parte el *mana* hipostasiado, separado de los objetos, de los acontecimientos cósmicos, de los seres o de los hombres. Más aún: si apuramos nuestros análisis, veremos que un objeto, un fenómeno cósmico, un ente cualquiera, etc., poseen *mana* gracias a la intervención de un espíritu o a su confusión con la epifanía de un ser divino cualquiera.

De donde se deduce que la teoría que considera el *mana* como una fuerza mágica impersonal no está en manera alguna justificada. Basarse en ella para imaginar una etapa prerreligiosa (dominada únicamente por la magia) es implícitamente erróneo. Además, semejante teoría pierde su fuerza por el hecho de que no todos los pueblos (especialmente los más primitivos) conocen el *mana* y por el hecho de que la magia —aunque tropezamos con ella en todas partes— siempre aparece acompañada de la religión. Más aún: no siempre domina la magia la vida espiritual de las sociedades «primitivas»; al contrario, donde su desarrollo alcanza forma preponderante es en las sociedades más avanzadas. (Ejemplos: son muy escasas las prácticas mágicas de los kurnai de Australia y de los fueguinos; ciertas sociedades de esquimales y de koryaks la practican menos que sus vecinos ainu y samoyedos, que son superiores a ellos desde el punto de vista cultural, etc.).

8. ESTRUCTURA DE LAS HIEROFANIAS

Recordemos cuál era nuestro propósito al citar las hierofanías fulgurantes, las cratofanías, el *mana,* etc. No se trataba de discutirlas (lo cual hubiera implicado que poseíamos ya la noción de lo sagrado, de la polaridad religión-magia, etc.), sino simplemente de ilustrar las modalidades más elementales de lo sagrado con vistas a una primera aproximación. Todas esas hierofanías y cratofanías revelaban siempre una *selección;* lo *elegido* es implícitamente *fuerte,* eficaz, temido o fértil, incluso cuando la elección se debe a la singularización de lo insólito, de lo nuevo, de lo extraordinario; lo que ha sido *elegido* y revelado como tal por medio de una hierofanía o de una cratofanía se convierte a menudo en peligroso, prohibido o manchado. Hemos encontrado muchas veces la noción de *fuerza* y de *eficiencia* unida a estas hierofanías; las hemos denominado cratofanías, precisamente porque nos quedaba por demostrar su carácter sagrado. Sin embargo, hemos visto cuán imprudente era generalizar con precipitación; hemos visto, por ejemplo, que resulta inexacto considerar el *mana* como una fuerza impersonal, puesto que no es accesible a la experiencia religiosa o a la observación profana más que por una personificación o incorporación; que sería más prudente plantear el problema en términos ontológicos y decir que *lo que existe en forma completa* posee siempre *mana;* por último, que la distinción «personal-impersonal» carece de sentido preciso en el universo mental arcaico y que es más prudente renunciar a ella.

Pero es menester advertir que las hierofanías y las cratofanías elementales antes mencionadas están muy lejos de agotar la experiencia y la teoría religiosa de los «primitivos». No se conoce ninguna religión que se reduzca a esas hierofanías y cratofanías elementales. Tanto las categorías de lo sagrado como su morfología rebasan constantemente las epifanías del *mana* y de lo insólito, como rebasan el culto de los antepasados, la creencia en los espíritus, los cultos naturalistas, etc. Dicho de otro modo: ninguna religión, ni aun la más «primitiva» (por ejemplo, la religión de una tribu australiana, de los andamanes, de los pigmeos, etc.), puede reducirse a un nivel elemental de hierofanías (*mana,* totemismo, animismo). Junto a esas experiencias y teorías religiosas monovalentes encontramos constantemente huellas más o menos ricas de otras experiencias o teorías religiosas; por ejemplo, del culto a un ser supremo. El hecho de que esas huellas tengan poca importancia para la vida religiosa cotidiana de la tribu carece aquí de importancia. Tendremos ocasión de comprobar (§§ 12ss) que entre los «primitivos» aparece por doquier la creencia en un ser supremo, creador y todopoderoso, que tiene su morada en los cielos y se manifiesta por epifanías uránicas; no obstante, ese ser supremo no desempeña casi ningún papel en el culto, en el cual es reemplazado por otras fuerzas religiosas (totemismo, culto a los antepasados, mitologías solares y lunares, epifanías de la fertilidad, etc.). El que esos seres supremos hayan desaparecido de la actualidad religiosa representa, evidentemente, un problema *histórico,* y se debe a ciertas fuerzas que en parte podemos identificar. Pero, aunque en forma menos importante, los seres supremos pertenecen al patrimonio religioso de los «primitivos».y, por consiguiente, no podemos dejarlos de lado al estudiar la experiencia global de lo sagrado en la humanidad arcaica. Las hierofanías elementales y las cratofanías fulgurantes entran en el conjunto de esa experiencia religiosa arcaica, dominándola a veces, pero sin agotarla jamás.

Por otra parte, esas hierofanías y cratofanías elementales no son siempre «cerradas», monovalentes. Pueden enriquecerse si no en su contenido religioso, sí al menos en su función formal. Una piedra cultual manifiesta en un momento histórico una determinada modalidad de lo sagrado: esa piedra *muestra* que lo sagrado es *algo distinto* del medio cósmico que la rodea y que, como la roca, lo sagrado *es* en forma absoluta, es invulnerable y estático, sustraído al devenir. Esta ontofanía (valorizada en el plano religioso) de la piedra cultual puede variar de «forma» en el curso de la historia; la misma piedra será venerada más tarde no ya por lo que ella misma revela de manera *inmediata* (es decir, no como hierofanía elemental), sino por el hecho de estar integrada en un espacio sagrado (un templo, un altar, etc.) o por estar considerada como epifanía de un dios, etc. (cf. § 74). Sigue siendo *algo distinto* del

medio que la rodea, sigue siendo *sagrada* en virtud de la hierofanía primordial que la *seleccionó;* sin embargo, el valor que se le concede cambia según la teoría religiosa en la que esa hierofanía venga a integrarse.

Encontraremos un número considerable de estas revalorizaciones de hierofanías primordiales, porque la historia de las religiones es en gran parte la historia de las desvalorizaciones y revalorizaciones del proceso de manifestación de lo sagrado. En este aspecto, la idolatría y la iconoclastia son actitudes naturales del espíritu ante el fenómeno de la hierofanía; ambas posiciones están igualmente justificadas. Porque para el que está en posesión de una nueva revelación (el mosaísmo en el mundo semítico, el cristianismo en el mundo grecorromano, por ejemplo) las antiguas hierofanías no sólo pierden su sentido originario, es decir, el de ser manifestaciones de una modalidad de lo sagrado, sino que se las considera además como obstáculos para la perfección de la experiencia religiosa. Todo iconoclasta, de cualquier tipo y en cualquier religión, está justificado tanto por su propia experiencia religiosa como por el momento histórico en el que la experiencia tiene lugar. Contemporáneo de una revelación más «completa», más adecuada a sus facultades espirituales y culturales, *no puede creer,* no puede valorizar desde el punto de vista religioso las hierofanías que se aceptaban en fases religiosas pasadas.

Por otra parte, la actitud opuesta, que por razones de exposición llamamos *idolatría,* está plenamente justificada tanto por la experiencia religiosa como por la historia. Porque esta actitud, que consiste —*grosso modo*— en conservar y revalorizar permanentemente las antiguas hierofanías, cobra su validez de la dialéctica misma de lo sagrado, porque lo sagrado se manifiesta siempre a través de algo; el hecho de que ese *algo* (que hemos llamado «hierofanía») sea un objeto del mundo inmediato o un objeto de la inmensidad cósmica, una figura divina, un símbolo, una ley moral o incluso una idea carece de importancia. El acto dialéctico sigue siendo el mismo: la manifestación de lo sagrado a través de algo distinto de él; aparece en objetos, mitos o símbolos, pero nunca por entero, de manera inmediata ni en su totalidad. Por consiguiente, considerados desde un punto de vista absoluto, una piedra sagrada, un avatar de Vishnú, una estatua de Júpiter o una epifanía yahvista son igualmente válidas (o ilusorias) por el simple hecho de que, en todos estos casos, lo sagrado, al manifestarse, se ha limitado, se ha incorporado. El acto paradójico de la incorporación, que hace posible toda clase de hierofanías, desde las más elementales hasta la suprema encarnación del Logos en Jesucristo, aparece por doquier en la historia de las religiones; más adelante volveremos sobre este problema. No obstante, la actitud que hemos denominado idolatría se funda (consciente o inconscientemente, poco importa para el caso) en esta visión de conjunto de las hierofanías consideradas en su totalidad. Salva las antiguas hierofanías valorizándolas en un plano religioso distinto, atribuyéndoles funciones diferentes. Sólo citaremos aquí dos ejemplos, tomados de campos diferentes y momentos históricos distintos.

9. REVALORIZACION DE LAS HIEROFANIAS

Vimos (§ 5) que todo lo extraordinario, lo grandioso, lo nuevo puede convertirse en hierofanía, puede ser considerado, dentro de la perspectiva espiritual de los primitivos, como una manifestación de lo sagrado. Los kondes de Tanganica reconocen un ser supremo, Kyala o Lesa, el cual, al igual que todos los seres supremos africanos, está dotado del prestigio del Dios celeste, creador, todopoderoso y justiciero. Pero Lesa no se manifiesta sólo por epifanías uránicas: «Todo lo que es grande dentro de su especie, como un buey muy gordo o un macho cabrío grande, un árbol inmenso o cualquier otro objeto que imponga por sus grandes dimensiones, toma el nombre de Kyala, lo cual puede significar que Dios elige su domicilio temporal en esos objetos. Cuando una fuerte tormenta azota y enfurece las aguas del lago, se dice que Dios anda por la superficie del agua; cuando el fragor de la catarata resulta más impresionante que de costumbre, se dice que es la voz de Dios que llega hasta nosotros. Los temblores de tierra se deben a su potente pisar, y el rayo es Lesa, es Dios, que baja encolerizado... A veces también Dios entra en el cuerpo de un león o de una serpiente, y bajo esta forma se mueve entre los

hombres para espiar sus actos» (Frazer, *The Worship of Nature,* 159 [trad. francesa: *Les dieux du ciel,* 213]). Así, también entre los shilluks el nombre del ser supremo, Juok, se aplica a todo lo milagroso o monstruoso, a todo lo extraño, a todo lo que un shilluk no puede comprender *(ibíd.,* 312; cf. Radin, citando a Seligman, *La religion primitive,* 205).

En estos ejemplos se trata de una valorización de las hierofanías elementales y de las cratofanías fulgurantes por integración en la epifanía del ser supremo; se valoriza lo insólito, lo extraordinario, lo nuevo, en el plano religioso, como modalidades de Lesa o de Juok. Por el momento no nos proponemos un análisis estratigráfico del fenómeno, lo cual nos llevaría a precisar su «historia», a determinar si la creencia en un ser supremo ha sido anterior a las hierofanías de lo extraordinario, o viceversa, o si ambas experiencias religiosas se han realizado concertadamente. Lo que nos interesa es el acto religioso de la integración de las hierofanías elementales en la epifanía del ser supremo —variante de la idolatría—, es decir, de esa perspectiva generosa que considera los ídolos, los fetiches y las huellas físicas como una serie de incorporaciones paradójicas de la divinidad. El ejemplo es tanto más instructivo cuanto que se trata de pueblos africanos de los que podemos impunemente suponer que no han sido objeto, en forma decisiva, del trabajo de sistematización de teólogos y místicos. Podríamos decir que es un caso espontáneo de integración de las hierofanías elementales en el concepto complejo de ser supremo (personal, creador, todopoderoso, etc.).

El segundo ejemplo nos mostrará el esfuerzo de una hermenéutica refinada por justificar la actitud idólatra. La escuela mística india Vaishnava llama *arcâ,* «homenaje», a todo objeto material que el pueblo venera desde hace siglos (la planta *tulasî,* las piedras *sâlagramâ* o los ídolos de Vishnú) y, en consecuencia, los considera como epifanías del gran Dios. Sin embargo, los místicos y los teólogos interpretan esta epifanía pardójica como un momento de la dialéctica de lo sagrado, que, aunque eterno, absoluto y libre, se manifiesta en un fragmento material, precario, condicionado, etc. Esta incorporación de Vishnú en una *sâlagramâ* o en un ídolo tiene en la doctrina vaishnava un fin

soteriológico (en su gran amor por los hombres, la divinidad se manifiesta adoptando el ser degradado de aquéllos). Tiene también, sin embargo, un sentido teológico: la incorporación de la divinidad revela que ésta es *libre* de adoptar cualquier forma, de la misma manera que lo sagrado, por su condición paradójica, puede coincidir con lo *profano* sin anular su propio modo de ser. Lokâcharyâ subraya esta paradoja admirablemente: «Aunque omnisciente, Vishnú se muestra en las *arcâs* como si careciera de conocimiento; aunque es espíritu, se muestra como si fuese material; aunque es el Dios verdadero, se muestra como si estuviese a disposición de los hombres; aunque todopoderoso, se muestra como si fuera débil; aunque nada le falta, se muestra como si necesitara cuidados; aunque inaccesible (a los sentidos), se muestra como tangible».

Se dirá, sin duda, que se trata en este caso de la interpretación de un hecho religioso arcaico y popular, llevada a cabo por un místico-teólogo; pero que en sí mismo, este hecho estaría muy lejos de revelar todo lo que el místico y el teólogo ven en él. No sabríamos decir si esta objeción, tan sensata en apariencia, está justificada. Es verdad que los ídolos de Vishnú son cronológicamente anteriores a la teología y a la mística elevada de un Lokâcharyâ; es también verdad que el devoto de un poblado indio adora un *arcâ* sencillamente porque considera que en ella está incorporado Vishnú. Pero la cuestión está en saber si esa valorización religiosa del ídolo —considerado como algo que participa en una u otra forma de la esencia de Vishnú— *no dice* lo mismo, por el simple hecho de ser la valorización religiosa de un objeto material, que la interpretación de Lokâcharyâ. En definitiva, el teólogo no hace sino traducir en fórmulas más explícitas lo que está implicado en la paradoja del ídolo (y de cualquier hierofanía): que lo *sagrado* se manifiesta en un objeto *profano.*

En definitiva, pues, toda hierofanía, incluso la más elemental, revela esa paradójica coincidencia de lo sagrado con lo profano, del ser y el no ser, de lo absoluto y lo relativo, de lo eterno y el devenir. Un místico y un teólogo como Lokâcharyâ no hace sino explicar para sus contemporáneos la paradoja de la hierofanía. Dicha explicación tiene evidentemente el sentido de una revalorización, es

decir, de una reintegración de la hierofanía en un nuevo sistema religioso. Porque la verdad es que la diferencia entre el *arcâ* y la hermenéutica de Lokâcharyâ se reduce a una diferencia de *formulación,* de expresión: a que la paradoja de la coincidencia de lo sagrado con lo profano se expresa en el caso del ídolo en forma concreta, y en forma analíticamente descriptiva en el caso de la hermenéutica verbal. De hecho, esta coincidencia «sagrado-profano» representa una ruptura de nivel ontológico. Toda hierofanía implica esta ruptura, porque toda hierofanía *muestra,* manifiesta la coexistencia de las dos esencias opuestas: sagrado y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno, etc. El hecho de que la dialéctica de la hierofanía, de la manifestación de lo sagrado en objetos materiales siga siendo objeto de una teología tan elaborada como la de la propia Edad Media prueba que continúa siendo el problema cardinal de todas las religiones. Podría incluso decirse que las hierofanías todas no son sino prefiguraciones del milagro de la encarnación, que cada hierofanía no es sino un intento fallido de revelar el misterio de la coincidencia hombre-Dios. Ockam, por ejemplo, no duda en escribir: «Est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam assinam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum». Por consiguiente, la morfología de las hierofanías primitivas no aparece en manera alguna como absurda dentro de la perspectiva de la teología cristiana: Dios disfruta de una libertad que le permite adoptar cualquier forma, incluso la de la piedra o la de la madera. Evitando por el momento el término «Dios», traducimos: lo sagrado se manifiesta bajo cualquier forma, incluso la más aberrante. En definitiva, lo paradójico, lo ininteligible, no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en piedras o en árboles, sino el hecho mismo de que se *manifieste* y, por consiguiente, se *limite* y se haga *relativo*[2].

[2] Se podría intentar salvar, dentro de la perspectiva del cristianismo, las hierofanías que precedieron al milagro de la encarnación, considerándolas como prefiguraciones de dicha encarnación. Por consiguiente —lejos de considerar las modalidades «paganas» de lo sagrado (fetiches, ídolos, etc.) como etapas aberrantes y degeneradas del sentimiento religioso de una humanidad degradada por el pecado—, podrían interpretarse como tentativas desesperadas de prefigurar el misterio de la encarnación. La vida religiosa entera de la humanidad —vida religiosa expresada por la dialéctica de las hierofanías— no sería, desde este punto de vista, sino una expectación de Cristo.

10. COMPLEJIDAD DEL FENOMENO RELIGIOSO «PRIMITIVO»

Creemos que los ejemplos citados hasta ahora nos han ayudado a establecer algunos principios rectores: 1) lo *sagrado* es cualitativamente distinto de lo *profano,* pero puede manifestarse en cualquier forma y en cualquier sitio dentro del mundo profano, porque tiene la capacidad de transformar todo objeto cósmico en paradoja mediante la *hierofanía (el objeto deja de ser lo que es, en cuanto objeto* cósmico, sin haber sufrido aparentemente ningún cambio); 2) esta dialéctica de lo sagrado es válida para todas las religiones y no sólo para las presuntas «formas primitivas», y se ve comprobada tanto en el «culto» a las piedras y los árboles como en la concepción erudita de los avatares indios o en el misterio capital de la encarnación; 3) en ninguna parte se encuentran *únicamente* hierofanías elementales (las cratofanías de lo insólito, de lo extraordinario, de lo nuevo: el *mana,* etc.), sino que hay siempre huellas de formas religiosas que, en la perspectiva de las concepciones evolucionistas, se consideran como superiores (seres supremos, leyes morales, mitologías, etc.); 4) pero aun prescindiendo de esas huellas de formas religiosas superiores, hallamos siempre un *sistema* en el que se integran las hierofanías elementales. El «sistema» no se agota en ellas; está constituido por todas las experiencias religiosas de la tribu (el *mana,* las cratofanías de lo insólito, etc.; el totemismo, el culto a los antepasados, etc.), pero comprende además un cuerpo de tradiciones teóricas que no pueden ser reducidas a hierofanías elementales; por ejemplo, los mitos referentes al origen del mundo y de la especie humana, la justificación mítica de la condición humana actual, la valorización teórica de los ritos, las concepciones morales, etc. Es menester insistir sobre este último punto.

Basta con recorrer algunas monografías etnográficas (la de Spencer y Gillen o de Strehlow sobre los australianos, la de Schebesta o Trilles sobre los pigmeos africanos, la de Gusinde sobre los fueguinos) para advertir: 1) que la vida religiosa de los «primitivos» rebasa el área que habitualmente estamos dispuestos a conceder a la experiencia y a la teoría religiosas; 2) que esa vida religiosa es siempre compleja y que el presentarla en forma simple y lineal, como frecuentemente se hace en los trabajos de síntesis o de vulgarización, obedece a una selección, más o menos arbitraria, llevada a cabo por los autores. Es verdad que hay ciertas formas que *dominan* el conjunto religioso (por ejemplo, el totemismo en Australia, el *mana* en Melanesia, el culto a los antepasados en Africa, etc.), pero nunca lo agotan. Por otra parte, nos encontramos con una cantidad de símbolos, de acontecimientos cósmicos, biológicos o sociales, ideogramas e ideas que se valorizan en el plano religioso, aunque a nosotros, hombres modernos, no siempre nos resulten claras sus relaciones con la experiencia religiosa. Comprendemos, por ejemplo, que los ritmos lunares, las estaciones, la iniciación sexual o social o el simbolismo espacial puedan adquirir valores religiosos para la humanidad arcaica, es decir, convertirse en hierofanías; pero resulta mucho menos fácil comprender en qué medida pueden reivindicar ese mismo título gestos fisiológicos, tales como la nutrición y el acto sexual, o ideogramas, tales como el «año». Se trata, en definitiva, de una dificultad doble: 1) admitir la sacralidad de la vida fisiológica entera; 2) tomar como hierofanías ciertas construcciones teóricas (ideogramas, mitogramas, leyes cósmicas o morales, etc.).

En efecto, una de las diferencias principales que separa al hombre de las culturas arcaicas del hombre moderno estriba precisamente en la incapacidad que este último siente de vivir la vida orgánica (y ante todo la sexualidad y la nutrición) como un sacramento. El psicoanálisis y el materialismo histórico han creído encontrar la más segura confirmación de sus tesis en el importante papel que la sexualidad y la nutrición desempeñan en los pueblos que no han pasado de la fase «etnográfica». Sin embargo, el psicoanálisis y el materialismo histórico han descuidado el valor e incluso diríamos la función, *completamente distinta* de

la del sentir moderno, que en esos pueblos tienen el erotismo y la nutrición. Para el hombre moderno no son más que actos fisiológicos, mientras que para el hombre de las culturas arcaicas son sacramentos, ceremonias por medio de las cuales comulga con la *fuerza* que la vida misma representa. Veremos más adelante que la *fuerza* y la *vida* no son sino epifanías de la *realidad última;* esos actos elementales se convierten para el «primitivo» en un rito que ayuda al hombre a acercarse a la realidad, a insertarse en lo óntico, librándose de los automatismos (carentes de contenido y de sentido) del devenir, de lo «profano», de la nada.

Tendremos ocasión de ver que, como el rito consiste siempre en la repetición de un gesto arquetípico realizado *in illo tempore* (en los comienzos de la «historia») por los antepasados o por los dioses, los hombres intentan «ontificar», mediante una hierofanía, los actos más triviales y más insignificantes. El rito *coincide* con su «arquetipo» por la repetición; el tiempo profano queda abolido. Asistimos, por decirlo así, *al mismo acto* que se realizó *in illo tempore,* en el momento de la aurora cosmogónica. Por tanto, al transformar todos los actos fisiológicos en ceremonias, el arcaico se está esforzando en «traspasar», en proyectarse más allá del tiempo (del devenir) hacia la eternidad. No es éste lugar de insistir en la función que el rito desempeña, pero será menester señalar desde ahora la tendencia normal que el «primitivo» tiene a transformar los actos fisiológicos en ritos, confiriéndoles así un valor espiritual. Al alimentarse, o en la consumación del acto erótico, el primitivo se integra en un plano que no es, desde luego, el de la nutrición o el de la sexualidad. Podemos comprobarlo en las experiencias iniciales (primeros frutos, primer acto sexual), lo mismo que en toda actividad erótica y alimenticia. Podemos decir que en esos casos se trata de una experiencia religiosa indistinta, estructuralmente diferente de las experiencias distintas que son las hierofanías de lo insólito, de lo extraordinario, del *mana,* etcétera. Pero no por eso es menor el papel que esta experiencia desempeña en la vida del hombre arcaico, aunque, dada su naturalza, esté expuesta a pasar inadvertida a los observadores. Esto explica nuestra afirmación anterior: la vida religiosa de los pueblos primitivos rebasa las catego-

rías del *mana,* de las hierofanías y de las cratofanías fulgurantes. Hay toda una experiencia religiosa, indistinta desde el punto de vista estructural, debida a ese intento que el hombre hace de insertarse en lo real, en lo sagrado, a través de los actos fisiológicos fundamentales, que él transforma en ceremonias.

Por otra parte, la vida religiosa de cualquier grupo humano en su fase etnográfica contiene siempre un cierto número de elementos teóricos (símbolos, ideogramas, mitos cosmogónicos y genealógicos, etc.). Tendremos ocasión de ver que estas «verdades» son consideradas por el hombre de las culturas arcaicas como hierofanías. Y esto no sólo porque revelan las modalidades de lo sagrado, sino además porque, con ayuda de esas «verdades», el hombre se defiende contra lo insignificante, contra la nada; en una palabra: se sale de la esfera de lo profano. Se ha hablado muchas veces de la poca capacidad de los primitivos para la teoría. Aunque así fuera (y son muchos los observadores que sustentan una opinión distinta), se ha olvidado con demasiada frecuencia que el pensamiento arcaico no funciona utilizando exclusivamente conceptos o elementos conceptuales, sino que utiliza, además y sobre todo, símbolos. Tendremos ocasión de ver más adelante que el «manejo» de los símbolos se hace con arreglo a una *lógica* simbólica. De aquí se sigue que la aparente pobreza conceptual de las culturas primitivas implica no una incapacidad de teorizar, sino un estilo, una manera de pensar netamente distinta del «estilo» moderno fundado en los esfuerzos de la especulación helénica. Y, aun en los grupos menos evolucionados desde el punto de vista etnográfico, podemos identificar un conjunto de verdades, integradas de manera coherente en un sistema, en una teoría (por ejemplo, entre los australianos, los pigmeos, los fueguinos, etc.). Este conjunto de verdades no constituye sólo una «Weltanschauung», sino además una ontología pragmática (diríamos incluso que una soteriología) en el sentido de que, con ayuda de estas verdades, el hombre intenta salvarse integrándose en lo real.

Por no citar más que un ejemplo, veremos cómo la mayoría de los actos que el hombre de las culturas arcaicas ejecuta no son, en su mente, sino la repetición de un gesto primordial ejecutado al principio de los tiempos por un

ser divino o por una figura mítica. El acto tiene sentido tan sólo en la medida en que repite un modelo trascendente, un arquetipo. De ahí que la finalidad de esa repetición sea asegurar la *normalidad* del acto, legalizarlo, concediéndole así un estatuto ontológico; porque si llega a ser *real,* es únicamente *porque repite* un arquetipo. Ahora bien, todas las acciones que el primitivo ejecuta suponen un modelo trascendente; por eso sus acciones sólo son eficaces en la medida en que son *reales, ejemplares.* La acción es al mismo tiempo una ceremonia (en la medida en que introduce al hombre en una zona sagrada) y una inserción en lo real. Todas estas observaciones implican una serie de matices que se advertirán con mucha más claridad cuando podamos comentar los ejemplos que aduciremos en los capítulos siguientes. Era menester, sin embargo, anticipar ya desde ahora esas implicaciones con el fin de esclarecer este aspecto teórico de la vida religiosa «primitiva», generalmente bastante descuidado.

INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS

H. Ch. Puech, *Bibliographie générale*, en «*Mana*». *Introduction à l'Histoire des Religions* (París ^{2}1949) XVII-LXIII; J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vols. (Edimburgo 1908-1923); F. M. Schiele, H. Gunkel, L. Zscharnack, A. Bertholet, etc., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 6 vols. (Tubinga ^{3}1956ss).

GENERALIDADES, MANUALES E HISTORIAS GENERALES DE LAS RELIGIONES

R. Caillois, *L'homme et le sacré* (París 1939); René Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions* (París 1914); H. Toy Crawford, *Introduction to the History of Religions* (Cambridge, Mass., Harvard University 1924); T. H. Robinson, *An Outline Introduction to the History of Religions* (Oxford 1926; traducción francesa, París 1929); G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft* (Leipzig 1938); íd., *Allgemeine Religionsgeschichte* (Leipzig 1940); E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Eds. Cristiandad, Madrid 1973); A. C. Bouquet, *Comparative Religion* (Londres 1941); C. J. Bleeker, *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion* (Leiden 1963); U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni* (Roma 1964).

P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vols. (Friburgo de Br.; 4.ª ed., enteramente refundida, por A. Bertholet y Ed. Lehmann, 2 vols. [Tubinga 1924-1925]); George Foot Moore, *History of Religions*, 2 vols. (Nueva York 1920); C. Clemen (en colaboración), *Die Religionen der Erde* (Munich 1927; trad. francesa, París 1930); A. Michelitsch, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Graz 1930); P. Tacchi Venturi (en colaboración), *Storia delle Religioni*, 2 vols. (Turín ^{3}1949); M. Gorce y R. Mortier, *Histoire générale des Religions*, I-V (París 1944-1949); F. König, *Cristo y las religiones de la tierra*, 3 vols. (Madrid 1960s); C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum. Manual de Historia de las Religiones*, 2 vols. (Eds. Cristiandad, Madrid 1973).

METODO COMPARATIVO Y METODO HISTORICO

L. H. Jordan, *Comparative Religion. Its Genesis and Growth* (Edimburgo 1905); H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 2 vols. (París 1922; 3.ª ed. revisada y corregida

1929); Raffaele Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della Storia delle Religioni* (Bari 1924); W. Schmidt, *Handbuch der vergleichende Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion* (Münster 1930; trad. francesa, París 1931); W. Koppers, *Le principe historique et la science comparée des religions*, en *Mélanges F. Cumont* (Bruselas 1936) 765-784; Ernesto de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (Bari 1941); Geo Widengren, *Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion*, vol. 10 (Estocolmo 1945) 57-96; C. Kluckhohn, *Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre:* «American Anthropologist» 38 (1936) 157-196; W. Schmidt, *Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie* (Münster 1937); W. Koppers, *El pensamiento histórico en la etnología y en la ciencia de las religiones*, en *Cristo y las religiones de la tierra*, I, 77-111.

PALEONTOLOGIA, ETNOLOGIA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Th. Mainage, *Les religions de la préhistoire* (París 1921); G. H. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles* (París 1926); C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion. Die Religion der Stein-Bronze und Eisenzeit*, I-II (Bonn 1932-1933); Karl Meuli, *Griechische Opferbräuche*, en *Phyllobolia für Peter von Dermühl* (Basilea 1946) 185-288, esp. 237s; Pia Laviosa Zambotti, *Origini e diffusione della civiltà* (Milán 1947); Alberto Carlo Blanc, *Il sacro presso i primitivi* (Roma 1945); W. Koppers, *Urmensch und Urreligion*, en F. Dessauer, *Wissen und Bekenntnis* (Olten ^{2}1946) 25-149; íd., *Der historische Gedanke in Ethnologie und Prähistorie* (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik IX; 1952) 11-65.

R. H. Lowie, *Primitive Religion* (Nueva York 1924); P. Radin, *La religion primitive* (trad. francesa, París 1940); íd., *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker* (Zurich 1951); A. Goldenweiser, *Early Civilization* (Nueva York 1922); íd., *Anthropology* (Londres 1935); W. Schmidt, *Handbuch der Kulturhistorischen Methode der Ethnologie* (Münster 1937); íd., *Untersuchungen zur Methode der Ethnologie*, I: «Anthropos» 35-36 (1940-1941) 898-965; E. de Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» XVIII (1942) 1-19; XIX-XX (1943-1946) 31-84; íd., *Il mondo magico* (Turín 1948); Marcel Mauss, *Manuel d'etnographie* (París 1947) esp. 164s; Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer früher Kultur* (Stuttgart 1948); íd., *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden 1951).

FENOMENOLOGIA Y SOCIOLOGIA RELIGIOSAS

R. Otto, *Das Heilige* (Breslau 1917; trad. española, Madrid [2]1965); íd., *Aufsätze das Numinöse betreffend* (Gotha 1923); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga 1933; trad. española, México, Fondo de Cultura Económica); íd., *L'homme primitif et la religion* (París 1940); Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion* (Wurzburgo-Anmühle 1940); E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» XXIV-XXV (1955) 1-25; M. Eliade, *Puissance et sacralité dans l'histoire des religions:* «Eranos Jahrbuch» XXI (1952) 11-44; J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión,* en *Filosofía de la religión* (Madrid 1973) 15-274; G. Widengren, *Fenomenología de la Religión* (Eds. Cristiandad, Madrid 1974).

L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (París 1910); íd., *La mentalité primitive* (1922); íd., *L'âme primitive* (1927); íd., *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive* (1931); íd., *La mythologie primitive* (1935); íd., *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938). Sobre la obra de Lévy-Bruhl, véanse G. van der Leeuw, *La structure de la mentalité primitive* (París 1932); E. Caillet, *Mysticisme et «mentalité mystique»* (París 1938); Olivier Leroy, *«La raison primitive». Essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (París 1926); E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia,* 17-75; Paul Radin, *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker* (Zurich 1951).

Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París 1912); H. Hubert y M. Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions* (París 1909); Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* 3 vols. (Tubinga [2]1922-1924); J. Hasenfuss, *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik* (Paderborn 1937); G. Gurvitch, *Essais de Sociologie* (París s. f.) esp. 176s; Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago 1944); Gustav Mensching, *Soziologie der Religion* (Bonn 1947); E. O. James, *The Social Function of Religion* (Londres 1940).

Sobre el valor de la individualidad en las sociedades inferiores, véanse A. Vierkandt, *Führende Individuen bei den Naturvölkern:* «Zeitschrift für Sozialwissenschaft» XI (1908) 1-28; W. Beck, *Das Individuum bei den Australiern* (Leipzig 1925); W. Koppers, *Individualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland,* Hom. a W. Schmidt (Mödling 1928) 349-365; Robert H. Lowie, *Individual Differences and Primitive Culture:* ibíd., 495-500; Wach, *op. cit.,* 31ss.

Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (París 1947).

TABU, «MANA», MAGIA Y RELIGION

Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar* (París 1904); J. G. Frazer, *Tabou et les périls de l'âme* (trad. francesa, 1927); R. Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten* (Leipzig 1930; los tabús en economía y comercio, pp. 169ss; símbolos jurídicos, 192ss; la difusión de la palabra *tapu* en Oceanía e Indonesia, 301ss; estudio comparativo, 312ss); E. S. Handy, *Polynesian Religion:* «Bernice P. Bishop Museum Bulletin» 34 (Honolulú, Hawai, 1927) 43ss, 155ss y *passim;* Hutton Webster, *Taboo. A Sociological Study* (Standford University, California 1942; la naturaleza del tabú, pp. 1-48; tabús de los muertos, 166-229; personas sagradas, 261-279; cosas sagradas, 280-310); A. R. Radcliffe-Brown, *Tabu* (Cambridge University 1940); Frans Steiner, *Taboo* (Nueva York 1956).

A. M. Hocart, *Mana:* «Man» 14 (1914) 99ss; Fr. R. Lehmann, *Mana. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage* (Leipzig 1915, [2]1922); J. Röhr, *Das Wesen des Mana:* «Anthropos» XIV-XV (1919-1924) 97-124; R. Thurnwald, *Neue Forschungen zum Mana-Begriff:* «Archiv für Religionswissenschaft» (1929) 93-112; F. R. Lehmann, *Die gegenwärtige Lage der Mana-Forschung,* en *Kultur und Rasse,* Hom. a Otto Reche (Munich 1939) 379s.

H. Ian Hogbin, *Mana:* «Oceania» VI (1936) 241-274; A. Capell, *The Word «Mana». A Linguistic Study:* «Oceania» IX (1938) 89-96; Raymond Firth, *The Analysis of Mana. An Empirical Approach:* «The Journal of the Polynesian Society» 49 (1940) 4. Cf. R. W. Williamson, *Essays in Polynesian Ethnology* (Cambridge 1939) 264s: «Las creencias, las costumbres y los usos vinculados a los términos polinesios *mana* y *tapu* son tan diversos que si hubiera que intentar dar definiciones que los abarcaran a todos esas definiciones serían tan generales que podrían atribuirse a cualquier civilización humana». Cf. M. Eliade, *Puissance et sacralité dans l'histoire des Religions:* «Eranos Jahrbuch» XXI (1952) 11-44.

J. N. B. Hewitt, *Orenda and a Definition of Religion:* «American Anthropologist» N. S. (1892) 33-46; P. Radin, *Religion of the North American Indians:* «Journal of American Folklore» 28 (1914) 335-373; Marett, *Preanimistic Religion:* «Folk-Lore» 9 (1900) 162-182; íd., *Threshold of Religion* (Londres 1909, [2]1914); J. Abbot, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief* (Londres 1932).

Sobre *brahman, hamingja, hosia, imperium,* etc.: E. Arbman, *Seele und Mana:* «Archiv f. Religionswiss.» 29 (1931); V. Grönbeck, *The Culture of the Teutons,* I (Copenhague-Londres 1931) 127s y 248s; G. Widengren, *Evolutionism,* etc., 80s; G. Baetke, *Das Heilige im Germanischen* (Tubinga 1942); H. Wagenvoort, *Imperium. Studiën over het «Mana»-Begrip in Zede en Taal der Romeinen* (Amsterdam 1941; trad. inglesa: *Roman Dynamism* [Oxford 1947]); H. van der Valk, *Zum Worte ὅσιος:* «Mnemosyne» (1942) 113-140; H. Jeanmaire, *Le substantif Hosia et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux:* «Revue des Études Grecques» 58 (1945) 66-89.

Sir James George Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion,* 12 vols. (Londres [3]1911ss; trad. francesa, 12 vols., París 1923-1935; edición abreviada, *Le rameau d'or,* París 1924; edición abreviada en español, *La rama dorada,* México [4]1969); H. Hubert y Marcel Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie:* «Année sociologique» 7 (1902-1903) 1-146; íd., *Origine des pouvoirs magiques,* en *Mélanges d'Histoire des Religions* (París 1909) 131-187; A. Vierkandt, *Die Anfänge der Religion und Zauberei:* «Globus» 22 (1907) 21-25, 40-45, 61-65; E. S. Hartland, *The Relations of Religion and Magic* (vuelto a publicar en *Ritual and Belief. Studies in the History of Religion* [Londres 1914]); Carl Clemen, *Wesen und Ursprung der Magie:* «Archiv für Religionspsychologie» II-III (1921) 108-135; A. Bertholet, *Das Wesen der Magie* (Nachrichten d. Gesell d. Wissensch. zu Göttingen 1926-27; Berlín 1927); B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (Londres 1922) 392-463 (magia y *kula,* el verbo mágico, etc.); íd., *Coral Gardens,* II (Londres 1935) 214-250 («An ethnographic theory of the magic word»); R. Allier, *Le Non-Civilisé et nous* (París 1927); íd., *Magie et Religion* (París 1935); E. de Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico;* C. H. Ratschow, *Magie und Religion* (1946); E. E. Evans-Pritchard, *The Morphology and Function of Magic. A Comparative Study of Trobriand and Zande Rituals and Spells:* «American Anthropologist» 31 (1929) 619-641; E. O. James, *The Beginnings of Religion* (Londres 1948); Hutton Webster, *Magic. A Sociological Study* (Standford 1948).

CAPITULO II

EL CIELO: DIOSES URANICOS, RITOS Y SIMBOLOS CELESTES

11. LO SAGRADO CELESTE

La oración más popular del mundo se dirige al «Padre nuestro, que está en los cielos». Pudiera ser que la oración más antigua se hubiera dirigido también a un Padre celeste, lo cual explicaría este aserto de un africano de la tribu de los ewe: «Donde está el cielo, está allí Dios». La escuela etnográfica de Viena y sobre todo el padre W. Schmidt, autor de la monografía más voluminosa dedicada al origen de la idea de la divinidad, intentan incluso demostrar la existencia de un monoteísmo primordial, fundándose esencialmente en que hay dioses celestes en las sociedades humanas más primitivas. Dejemos por el momento en suspenso este problema del monoteísmo originario. Sobre lo que no caben dudas es sobre la casi universalidad de las creencias en un ser divino celeste, creador del universo y que garantiza la fecundidad de la tierra (gracias a la lluvia que derrama). Esos seres están dotados de una presciencia y una sabiduría infinitas; fueron ellos quienes, durante su breve estancia en la tierra, instauraron las leyes morales y muchas veces los rituales del clan; velan por el cumplimiento de las leyes y el rayo aniquila a quien las infringe.

Antes de pasar a examinar algunas figuras divinas de estructura uránica, intentemos comprender la significación religiosa del cielo en sí mismo. Aun sin recurrir a la afabulación mítica, el cielo revela directamente su *trascendencia,* su *fuerza* y su *sacralidad.* La mera contemplación de la bóveda celeste provoca en la conciencia primitiva una experiencia religiosa. Tal afirmación no implica necesariamente un «naturalismo» uránico. Para la mentalidad arcaica, la naturaleza no es nunca exclusivamente «natural». La expresión «mera contemplación de la bóveda celeste» tiene un sentido completamente distinto cuando se trata del hombre primitivo, abierto a los milagros cotidianos con una intensidad que a nosotros nos resulta difícil de imaginar.

Esa contemplación equivale a una revelación. El cielo se revela tal como es en realidad: infinito y trascendente. La bóveda celeste es por excelencia «lo otro», frente a lo poco que el hombre y su espacio vital representan. Diríamos que el simbolismo de su trascendencia se deduce de la simple consideración de su altura infinita. «El altísimo» se convierte, con toda naturalidad, en un atributo de la divinidad. Las regiones superiores inaccesibles al hombre, las zonas siderales, adquieren los prestigios divinos de lo trascendente, de la realidad absoluta, de la perennidad. Esas regiones son la morada de los dioses; a ellas llegan algunos privilegiados por los ritos de ascensión celeste; a ellas ascienden, según las concepciones de ciertas religiones, las almas de los muertos. Lo «alto» es una categoría inaccesible al hombre en cuanto tal; pertenece por derecho propio a las fuerzas y a los seres sobrehumanos; el que asciende al subir ceremoniosamente los peldaños de un santuario o la escalera ritual que conduce al cielo, deja en ese momento de ser hombre; las almas de los difuntos privilegiados se despojan, en su ascensión celeste, de la condición humana.

Todo esto se deduce de la simple contemplación del cielo; pero sería un grave error considerar esa deducción como una operación lógica, racional. La categoría trascendental de la «altura», de lo supraterreno, del infinito, se revela al hombre entero, tanto a su inteligencia como a su alma. El simbolismo es un dato inmediato de la conciencia total, es decir, del hombre que se descubre como tal, del hombre que adquiere conciencia de su posición en el universo; estos descubrimientos primordiales están vinculados a su drama en forma tan orgánica que el mismo simbolismo determina tanto la actividad de su subconsciente como las más nobles expresiones de su vida espiritual. Insistamos, pues, en esta distinción: si bien el simbolismo y los valores religiosos del cielo no se deducen lógicamente de la observación tranquila y objetiva de la bóveda celeste, tampoco son producto exclusivo de la afabulación mítica y de las experiencias religiosas irracionales. Repitámoslo: el cielo revela su trascendencia con anterioridad a toda valorización religiosa. El cielo «simboliza» la trascendencia, la fuerza, la inmutabilidad, por su simple existencia. *Existe,* porque es *elevado, infinito, inmutable, poderoso.*

Que el simple hecho de ser «elevado», de encontrarse en «lo alto», equivalga a ser «poderoso» (en el sentido religioso de la palabra) y a estar, en cuanto tal, saturado de sacralidad es algo que se desprende de la etimología misma de ciertos dioses. Para los iroqueses, todo aquello que tiene *orenda* recibe el nombre de *oki,* pero el sentido de la palabra *oki* parece ser «el que está en lo alto»; aparece incluso un ser supremo celeste con el nombre de Oke (Pettazzoni, *Dio,* 1, 310; Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* II, 399). Los pueblos sioux («Plain Indians» de la América septentrional) expresan la fuerza mágico-religiosa *(mana, orenda,* etc.) con el término *wakan,* que está fonéticamente muy cerca de *wakán, wankán,* que en lengua dakota significa «en lo alto, encima»; el sol, la luna, el relámpago, el viento tienen *wakan,* y esta fuerza está personificada, aunque de manera imperfecta, en Wakan, que los misioneros han traducido por «Señor», pero que en rigor es un ser supremo celeste que se manifiesta sobre todo en el relámpago (Pettazzoni, 290s; Schmidt, II, 402-405, 648-652).

La divinidad suprema de los maoríes lleva el nombre de Iho; *iho* significa «elevado, arriba» (Pettazzoni, 175). Los negros akposo tienen un dios supremo, Uwoluwu, nombre que significa «lo que está arriba, las regiones superiores» *(ibíd.,* 244). Y así podríamos multiplicar los ejemplos (cf. Pettazzoni, 358, n. 2). Veremos en seguida que «el altísimo», «el que brilla», «el cielo» son nociones que existían más o menos manifiestamente en los términos arcaicos con que los pueblos civilizados expresaban la idea de divinidad. La trascendencia divina se revela directamente en lo inaccesible, en la infinitud, en la eternidad y en la fuerza creadora del cielo (la lluvia). El modo de ser de lo celeste es una hierofanía inagotable. Por consiguiente, todo lo que acontece en los espacios siderales y en las regiones superiores de la atmósfera —la revolución rítmica de los astros, el correr de las nubes, las tormentas, el rayo, los meteoros, el arco iris— son momentos de aquella hierofanía.

Es difícil precisar en qué momento se ha personificado esa hierofanía, en qué momento se han revelado las divinidades *del* cielo y han ocupado el lugar de la sacralidad celeste en cuanto tal. Pero es un hecho comprobado que las

divinidades celestes han sido desde un principio divinidades supremas; que sus hierofanías, dramatizadas de distintas maneras por la experiencia mítica, han seguido siendo hierofanías uránicas, y lo que podría llamarse historia de las divinidades celestes es en gran parte la historia de las intuiciones de «fuerza», de «creación», de «leyes» y de «soberanía». Vamos a ver rápidamente algunos grupos de divinidades celestes, y esto nos ayudará a comprender mejor su esencia y el destino de su «historia».

12. DIOSES AUSTRALIANOS DEL CIELO

Baiame, la divinidad suprema de las tribus del sudeste de Australia (kamilaroi, wiradjuri, euahlayi), tiene su morada en el cielo, junto a una gran corriente de agua (la Vía Láctea), y allí recibe a las almas de los inocentes. Está sentado en un trono de cristal; el sol y la luna son «hijos» suyos, sus mensajeros en la tierra (son, en realidad, sus ojos, como para los fueguinos halakwulups, los semang y los samoyedos; cf. Schmidt, III, 1087; VI, 402). El trueno es su voz; es él quien hace que llueva, fertilizando así la tierra entera; en este sentido es también «creador». Porque Baiame se creó a sí mismo y creó todo de la nada. Al igual que los demás dioses uránicos, Baiame lo ve y lo oye todo (A. W. Howitt, *The Natives Tribes of South-East Australia,* 362s, 466s; Pettazzoni, 2ss; W. Schmidt, I, 416; III, 846s). Otras tribus (muring, etc.), situadas en la costa oriental, reconocen un ser divino similar: Daramulun. Este nombre esotérico (como el de Baiame) no lo conocen más que los iniciados; para las mujeres y los niños es simplemente «padre» *(papang)* y «señor» *(biambam).* Asimismo, las toscas imágenes de arcilla del dios no se enseñan más que durante las ceremonias de iniciación; después se destruyen y se dispersan con especial cuidado. Hubo un tiempo en que Daramulun vivió en la tierra e inauguró los ritos de iniciación; luego volvió a subir al cielo y desde allí nos llega su voz —el trueno— y envía la lluvia. La iniciación consiste, entre otras cosas, en la revelación solemne de la bramadera o rombo; trozo de madera de unos quince centímetros de largo y tres de ancho, que tiene en un extremo un orificio

por el que pasa una cuerda; al imprimirle un movimiento de rotación, el rombo produce un sonido parecido al trueno o al mugido de un toro (de donde su nombre inglés de *bull-roarer).* Sólo los iniciados conocen la identidad del rombo y de Daramulun. Y los misteriosos gemidos que se oyen por la noche procedentes de la jungla llenan de terror sagrado a los no iniciados, porque advierten en ellos que no anda lejos la divinidad (Howitt, *The Native Tribes,* 494s, 528s).

El ser supremo de las tribus kulin se llama Bundjil; mora en el cielo más alto, por encima del «cielo oscuro» (los curanderos pueden elevarse hasta este «cielo oscuro», que es como una montaña; allí los acoge otra figura divina, Gargomic, que intercede en su favor ante Judjil; cf. Howitt, *op. cit.,* 490; véase la montaña en cuya cúspide se encuentra un ser subordinado a Baiame, que le transmite las ocasiones de los hombres y vuelve con sus respuestas, en Schmidt, III, 845, 868, 871). Bundjil ha creado la tierra, los árboles, los animales y al hombre mismo (haciéndolo de arcilla e «insuflándole» el alma por la nariz, por la boca y el ombligo). Pero tras haber conferido a su hijo Bimbeal el poder sobre la tierra y a su hija Karakarook el poder sobre el cielo, Bundjil se retiró del mundo. Está sobre las nubes, como un «señor», con un gran sable en la mano (Schmidt, III, 656-717). También en los demás dioses supremos australianos aparecen los caracteres uránicos. Casi todos manifiestan su voluntad por el trueno, por el rayo (por ejemplo, Pulyallana), por el viento (como Baiame), por la aurora boreal (Mungangaua), por el arco iris (Bundjil, Nurrundere), etc. Hemos visto que la Vía Láctea atraviesa la morada sideral de Baiame; las estrellas son las hogueras de los campamentos de Altjira y de Tukura (dioses supremos de las tribus aranda y loritja; véase la bibliografía).

En general, puede decirse que estos seres divinos australianos conservan, en forma más o menos íntegra, los lazos directos y concretos que les unen al cielo, a la vida sideral y meteórica [1]. De todos ellos sabemos que han hecho el

[1] No obstante, no pueden reducirse, como hace Pettazzoni, a una simple personificación mítica de la bóveda celeste. El elemento originario es la estructura antropocósmica de su persona-

universo y que han creado al hombre (es decir, a su antepasado mítico); durante su breve estancia en la tierra revelaron los misterios (que casi siempre pueden reducirse a la comunicación de la genealogía mítica de la tribu y a ciertas epifanías del trueno; cf. el rombo) e instituyeron las leyes civiles y morales. Son buenos (se les llama «Nuestro Padre»), recompensan a los virtuosos y defienden la moralidad. Desempeñan el papel esencial en las ceremonias de iniciación (cf., por ejemplo, los wiradjuri-kamilaroi y los yuin-kuri) e incluso se les dirigen oraciones directas (como entre los yuin y los kuri del sur). Pero esta creencia en seres celestes no es en ninguna parte lo que domina la vida religiosa. Lo característico de la religiosidad australiana no es la creencia en un ser celeste, creador supremo, sino el totemismo. En otras religiones nos encontramos con la misma situación; las divinidades celestes supremas se ven relegadas continuamente hacia la periferia de la vida religiosa, hasta el extremo de caer en el olvido; el papel preponderante incumbe a otras fuerzas sagradas, más próximas al hombre, más accesibles a su experiencia cotidiana, más útiles.

13. DIOSES CELESTES DE LOS ANDAMANES, DE LOS AFRICANOS, ETC.

Así, por ejemplo, Risley y Geden encuentran en las poblaciones aborígenes de la India restos de una creencia, casi olvidada, en una divinidad suprema, «un recuerdo vago más que una fuerza activa» (Geden, *Encyclopaedia of Religions and Ethics,* VI, 289), un «ser supremo pasivo al que no se tributa ningún culto» (Risley, *The People of India* [Calcuta 1908] 216s). Pero por leves que sean las huellas de esa divinidad celeste suprema sigue habiendo

lidad. Los wotjobaluk, por ejemplo, hablan de Bundjil como de un «Hombre Grande» que estuvo en otro tiempo en la tierra y que ahora está en el cielo (Howitt, 489). En la figura de Mungangaua («Nuestro Padre») faltan casi por completo los caracteres naturalistas-uránicos; no obstante, es uno de los seres supremos más antiguos de los australianos (cf. Howitt, 616s; Schmidt, III, 591s).

un lazo que las une a la vida uránica y meteórica. En el archipiélago andamán, en uno de los pueblos más primitivos de Asia, el ser supremo es Puluga; se le concibe en forma antropomórfica (Schebesta, *Les Pygmées,* 161), pero mora en el cielo; su voz es el trueno, y el viento, el soplo de su respiración; el huracán es signo de su cólera: castiga con el rayo a los que infringen sus mandamientos. Puluga lo sabe todo, pero no conoce los pensamientos de los hombres más que de día (rasgo naturalista; omnisciente = omnividente; cf. Pettazzoni, 96). Se creó una esposa y tuvo hijos. Junto a su morada uránica están el sol (femenino) y la luna (masculina) con sus hijos, las estrellas. La sequía significa que Puluga duerme. Si llueve, es que Dios ha bajado a la tierra y está buscando su alimento (la aparición de la vegetación; Schmidt, *Ursprung,* I, 161s; III, 122s). Puluga ha creado el mundo y también al primer hombre, llamado Tomo. La humanidad se multiplicó, tuvo que dispersarse, y después de la muerte de Tomo fue olvidándose cada vez más de su creador. Un día estalló la cólera de Puluga, y un diluvio, que inundó la tierra entera, puso fin a la humanidad: se salvaron cuatro personas solamente. Puluga se apiadó de ellos, pero los hombres continuaron mostrándose contumaces. Después de recordarles por última vez sus mandamientos, el dios se retiró y los hombres ya no han vuelto a verle. El mito del alejamiento corresponde a la ausencia total del culto. Paul Schebesta, uno de los últimos exploradores, escribe a este propósito: «Los andamanes no conocen ningún culto a Dios, ninguna oración, ningún sacrificio, ninguna rogativa, ninguna acción de gracias. Sólo el miedo a Puluga les hace obedecer sus mandamientos, algunos de los cuales son muy duros, como el de abstenerse de comer ciertos frutos durante la estación de las lluvias. Con buena voluntad pueden interpretarse algunas costumbres como una especie de culto» (*Les Pygmées,* 163). Entre ellas está el «silencio sagrado» de los cazadores que regresan al poblado después de una cacería afortunada.

El dios de los Selkman, cazadores nómadas de la Tierra de Fuego, se llama Temaukel, pero el temor sagrado hace que este nombre no se pronuncie nunca. Habitualmente se le llama *so'onh-haskan,* esto es, «habitante del cielo», y *so'onh kas pémer,* «el que está en el cielo». Es eterno,

omnisciente, todopoderoso, creador; pero la creación no fue concluida por él, sino por los antepasados míticos, creados también por el Dios supremo antes de que se retirara allende las estrellas. Porque en la actualidad Dios se ha aislado de los hombres, indiferente ante las cosas del mundo. No tiene imágenes ni sacerdotes. El hizo las leyes morales, es el juez y, en último término, el dueño de los destinos. Pero no se le dirigen oraciones más que en casos de enfermedad: «Tú, el de lo alto, no te lleves a mi hijo; es demasiado pequeño todavía». Y se le hacen ofrendas, sobre todo cuando el tiempo es inclemente (cf. Martin Gusinde, *Das Höchste Wesen bei den Selk'man auf Feuerland,* Hom. a Schmidt, 269-274).

En todo Africa se han encontrado vestigios de un gran Dios celeste casi desaparecido o en trance de desaparecer del culto (véase la bibliografía). Otras fuerzas religiosas, y ante todo el culto de los antepasados, ocupan su lugar. «El espíritu de los negros —escribe A. B. Ellis— ha tendido en general a escoger como dios principal de la naturaleza al firmamento en lugar del sol, de la luna y de la tierra» (Frazer, *The Worship of Nature,* 99). Por su parte, la célebre africanista Mary Kingsley cree «que el firmamento es siempre el dios grande, indiferente y desatendido, el Nyan Kupon de los tschwis, y el Anzambe, el Nzam, etc., de las razas bantúes. El africano cree que el poder de ese dios sería inmenso si quisiera ejercitarlo» *(Travels in West Africa* [Londres 1897] 508).

Volveremos en seguida sobre la indiferencia de este gran dios. Veamos, de momento, su estructura celeste. Los tshis, por ejemplo, designan con la palabra Nyankupon —que es el nombre del Dios supremo— el cielo, la lluvia; dicen *Nyankupon bom* (N. pega), «truena»; *Nyankupon aba* (N. ha venido), «llueve» (A. B. Ellis, cit. por Frazer, 99). Los ba-ilas, tribus bantúes del valle del Kafue, creen en un ser supremo todopoderoso, creador, que mora en el cielo, al que dan el nombre de Leza. Pero en la lengua popular la palabra Leza expresa también los fenómenos meteorológicos; se dice «Leza cae» (llueve), «Leza está enfurecido» (truena), etc. (Smith y Dale, *The Ilaspeaking Peoples,* II, 198s). Los suks llaman a su ser supremo Torôrut, es decir, el cielo, pero también Ilat, la lluvia (Frazer, 288). Entre

los negros propiamente dichos, Njame (Nyame) significa también el firmamento (de la raíz *nyam,* «brillar»; cf. *div,* § 20).

Para la mayoría de los pueblos ewe, el nombre del ser supremo es Mawu (nombre derivado de *wu,* «extender», «cubrir»); pero, por otro lado, se emplea Mawu como término que significa el firmamento y la lluvia. El azul del cielo es el velo con el que Mawu se cubre el rostro; las nubes son sus vestiduras y su adorno; el azul y el blanco, sus colores favoritos (un sacerdote suyo no puede llevar otros). La luz es el óleo con el que Mawu unge su cuerpo inmenso. Envía la lluvia y es omnisciente. Pero aunque se le ofrecen sacrificios con regularidad, está desapareciendo del culto (J. Spieth, *Die Religion der Eweer,* 5s). Entre los masai del Nilo, Ngai es una figura divina muy elevada, lo cual no le impide seguir teniendo caracteres uránicos; es invisible, mora en el cielo, las estrellas son sus hijos, etc. Otras estrellas son sus ojos; las errantes son ojos de Ngai que se acercan a la tierra para ver mejor. Según Hollis, Engai (Ngai) significa literalmente «la lluvia» (A. C. Hollis, *The Masai,* 264s).

Los indios pawni adoran a Tirawa atius, «Tirawa, padre de todas las cosas», creador de todo lo que existe y dispensador de vida. Creó las estrellas para que guiaran los pasos de los hombres; los relámpagos son miradas suyas y el viento es el soplo de su respiración. Su culto conserva todavía un simbolismo de tinte uránico muy preciso. Su morada está por encima de las nubes, en el cielo que nunca cambia. Tirawa se convierte en una noble figura religiosa y mítica. «Los blancos hablan de un Padre celestial; nosotros hablamos de Tirawa atius, el padre de allá arriba, pero no nos imaginamos a Tirawa como una persona. Lo imaginamos en todas las cosas... Nadie sabe qué apariencia tiene» (Pettazzoni, 287).

14. «DEUS OTIOSUS»

La pobreza cultual —sobre todo la ausencia de un calendario sagrado de los ritos periódicos— es característica de

la mayoría de los dioses celestes [2]. Los semang de la península de Malaca reconocen también un ser supremo, Kari, Karei o Ta Pedn, de estatura mayor que la humana y que es invisible. Al hablar de él, los semang no dicen precisamente que sea inmortal, pero sí que existe desde siempre. Lo ha creado todo, excepto la tierra y el hombre, que son obra de Plê, otra divinidad, subordinada a él (Skeat y Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula,* II, 239, 297, 737ss). Es muy significativa la precisión con que se hace constar que no es Kari quien ha creado la tierra y el hombre; revela, en fórmula vulgar, la trascendencia y la pasividad de la divinidad suprema, que está demasiado alejada del hombre para satisfacer sus innumerables necesidades religiosas, económicas y vitales. Como los demás dioses supremos uránicos, Kari tiene su morada en el cielo y manifiesta su cólera lanzando rayos; su propio nombre significa «rayo» («tormenta»). Es omnisciente porque ve todo lo que ocurre en la tierra. Por eso es «ante todo el legislador que rige la vida social de los hombres del bosque y cuida celosamente de que se cumplan sus mandamientos» (Schebesta, *Les Pygmées,* 148). Pero no es objeto de un culto propiamente dicho; sólo se le invoca y se le hacen ofrendas expiatorias de sangre cuando se desencadena un huracán [3].

[2] Pettazzoni, *Dio,* 365, da una lista de las divinidades celestes primitivas que no tienen culto o que tienen sólo algunos elementos cultuales, lista que es menester corregir después de los materiales que Schmidt ha reunido y comentado en los seis primeros volúmenes de su *Ursprung der Gottesidee* (investigaciones de Schebesta entre los pigmeos, de Gusinde y Koppers entre los selkman, de Vanoverbergh entre los negritos de Filipinas, etc.). Véanse algunas indicaciones en la bibliografía crítica, al final del capítulo.

[3] Schebesta ha sido el primer europeo que ha presenciado esa ceremonia. Durante la tormenta, los semang se hacen cortes en las piernas con un cuchillo de bambú, derraman algunas gotas de sangre en la tierra —como ofrenda a la diosa Manoid— y lanzan el resto hacia los cuatro puntos cardinales, gritando: «¡Ve! ¡Ve! ¡Ve!», e invocando al dios del trueno: «¡Ta Pedn, no estoy curtido, pago mi falta! ¡Acepta mi deuda, la pago!». O bien: «¡Oh! ¡Oh! Atiende, escucha bien, aguza el oído, Ta Pedn. ¡No te engaño, pago mi falta! ¡Tengo miedo a tu trueno!» (Schebesta, 149; Schmidt, III, 178s, 190s). Esta ofrenda expia-

Lo mismo ocurre en la mayoría de los pueblos africanos: el gran Dios celeste, el ser supremo, creador y todopoderoso, no desempeña más que un papel insignificante en la vida religiosa de la tribu. O es demasiado bueno o está demasiado distante para necesitar un culto propiamente dicho, y se le invoca únicamente en casos extremos. Así, por ejemplo, los yorubas de la costa de los Esclavos creen en un dios del cielo llamado Olorun (literalmente, «propietario del cielo»), el cual, después de haber iniciado la creación del mundo, dejó el cuidado de acabarla y de regirla a un dios inferior, Obatala. En cuanto a Olorun, se retiró definitivamente de los asuntos terrenales y humanos, y no hay templos, ni estatuas, ni sacerdotes de ese dios supremo. No obstante, se le invoca como último recurso en tiempo de calamidades (Frazer, 119ss).

Entre los fangs del Congo (Brazzaville) desempeñó en otro tiempo un papel bastante importante, dentro de la vida religiosa de la tribu (según se adivina en sus mitos y leyendas), Nzame o Nsambe —creador y señor del cielo y de la tierra—, que hoy ha pasado a segundo término (Frazer, 135). El Nzambi de los bantúes es también un gran dios celeste que se ha retirado del culto. Los indígenas le consideran como todopoderoso, bueno y justo; pero por esa misma razón no le adoran ni lo representan bajo ninguna forma material, como a los demás dioses y espíritus (Frazer, 142s). Los basongos no tributan ningún culto al creador celeste Efile Mokulu y sólo se le invoca cuando se hace un juramento *(ibíd.,* 149). Los hereros, pueblo bantú del sudoeste de Africa, llaman a su dios supremo Ndyambi. Está retirado en el cielo y ha abandonado la humanidad a otras divinidades inferiores. Esa es la razón por la que no es adorado. «¿Por qué íbamos a ofrecerle sacrificios? —explica un indígena—. No tenemos por qué temerle, ya que, al contrario que nuestros muertos *(ovakuru),* no nos hace ningún daño». Sin embargo, los hereros le elevan plegarias cuando se encuentran con una felicidad inesperada *(ibíd.,* 150ss). Los alundas (otra tribu bantú) creen

toria de sangre, por la que los semang «pagan» sus faltas al dios (celeste) del trueno, es su único acto cultual; no tienen otra oración.

que su Nzambi está muy distante y es inaccesible al hombre; el temor y el culto a los espíritus han absorbido la vida religiosa; incluso para la lluvia se dirige uno a los *akishi,* es decir, a los antepasados (p. 168).

Nos encontramos con el mismo proceso en los angonis, que reconocen un ser supremo, pero adoran a los antepasados; en los tumbukas, para quienes el Creador es demasiado desconocido, demasiado grande «para interesarse por los asuntos ordinarios de los hombres» *(ibíd.,* 185); en los wembas, que conocen la existencia de Leza, pero que sólo se cuidan de los antepasados; en los wahehes, que se representan al ser supremo, Nguruhi, como creador y todopoderoso, que saben también que los que en realidad controlan los asuntos de este mundo son los espíritus de los muertos *(masoka),* y por eso les ofrecen un culto regular, etc. Los wachaggas, importante tribu bantú del Kilimanjaro, adoran a Ruwa, el Creador, el Dios bueno, guardián de las leyes morales. Tiene parte activa en los mitos y leyendas, pero desempeña un papel bastante secundario en la religión. Es demasiado bueno y demasiado compasivo para que los hombres tengan necesidad de temerle; por eso dedican toda su solicitud a los espíritus de los muertos. Y sólo cuando las oraciones y los sacrificios ofrecidos a los espíritus no han obtenido respuesta, sólo entonces, se sacrifica a Ruwa, sobre todo en casos de sequía o de enfermedad grave (Frazer, 205s; cf. la bibliografía).

Lo mismo ocurre con Njankupon, entre los negros de lengua tshi del Africa occidental. Njankupon está muy lejos de ser adorado; no tiene culto ni siquiera sacerdotes especiales, y sólo en muy contadas circunstancias se le rinde homenaje: en casos de gran penuria o epidemias o después de un violento huracán; entonces los hombres le preguntan en qué le han ofendido (Pettazzoni, 239). Dzingbe («padre universal») está a la cabeza del panteón politeísta de los pueblos ewe. A diferencia de la mayoría de los demás seres supremos celestes, Dzingbe tiene un sacerdote propio, llamado *dzisai,* «sacerdote del cielo», que le invoca durante las sequías: «Oh cielo, al que debemos gracias, grande es la sequía; haz que llueva, que se refresque la tierra y que prosperen los campos» (Spieth, *Die Religion der Eweer,* 46s). El alejamiento y el desinterés del ser supremo celeste

están admirablemente expresados en un dicho de los gyriamas del Africa oriental, que describe así a su Dios: «Mulugu (Dios) está arriba, los manes están abajo (literalmente, en tierra)» (Le Roy, *La religion des primitifs,* 184).

Los bantúes dicen: «Dios, después de haber creado al hombre, se desentiende totalmente de él». Y los negritos dicen también «Dios se ha alejado de nosotros» (Trilles, *Les Pygmées,* 74). Los pueblos fangs de las praderas del Africa ecuatorial resumen su filosofía religiosa en el siguiente canto:

Nzame (Dios) está arriba, el hombre está abajo.
Dios es Dios, el hombre es el hombre.
Cada uno en su casa, cada uno en su morada.

Nzame no tiene culto y los fangs no se dirigen a él más que para pedirle lluvia *(ibíd.,* 77). Para pedirle lluvia invocan también los hotentotes a Tsuni-Goam: «¡Oh Tsuni-Goam, oh tú, padre de los padres, padre nuestro, haz que Nanub (es decir, la nube) deje caer el agua a torrentes!». El dios, que es omnisciente, conoce todos los pecados y por eso se le invoca así: «¡Oh Tsuni-Goam, sólo tú sabes que no soy culpable!» (Pettazzoni, 198).

Las plegarias que se elevan a esos dioses en casos de indigencia resumen admirablemente su estructura uránica. Los pigmeos del Africa ecuatorial creen que Dios (Kmvum) expresa por el arco iris su deseo de entrar en relación con ellos. Por eso en cuanto aparece el arco iris cogen sus arcos, apuntan hacia él y empiezan a salmodiar: «... Tú derribaste, venciste al trueno que retumbaba, que retumbaba tan fuerte y con tanta ira. ¿Estabas irritado contra nosotros?...». La letanía termina con una plegaria dirigida al arco iris para que intervenga ante el ser supremo y éste deje de estar irritado contra ellos, cese de tronar y cese de matar (Trilles, *Les Pygmées,* 78-79; *L'âme des Pygmées,* 109). Los hombres no se acuerdan del cielo y de la divinidad suprema más que cuando les amenaza directamente un peligro procedente de las regiones uránicas; fuera de esos momentos, las necesidades cotidianas absorben su religiosidad, y sus prácticas y devociones se vuelven hacia las fuerzas que controlan esas necesidades. Es evidente que todo

esto no disminuye en nada la autonomía, la grandeza ni la primacía de los seres celestes supremos; es a lo sumo una prueba de que el hombre «primitivo», como el civilizado, se olvida de ellos fácilmente en cuanto deja de necesitarlos, de que las dificultades de la existencia le obligan a mirar más a la tierra que al cielo y de que no descubre la importancia del cielo hasta que la muerte le amenaza desde él.

15. NUEVAS «FORMAS» DIVINAS QUE SUSTITUYEN A LOS DIOSES URANICOS

En realidad, los seres celestes supremos no desempeñan nunca, en la religiosidad primitiva, un papel de primer orden. La forma religiosa que predomina entre los australianos es el totemismo. En Polinesia, aunque existe la creencia en una divinidad celeste suprema o en una pareja divina originaria (véase más adelante), la vida religiosa se caracteriza por su polidemonismo o politeísmo. En las islas Yab de las Carolinas occidentales existe una creencia bastante precisa en Yelafaz —ser supremo creador, bueno, etc.—, pero el pueblo venera a los espíritus *(taliukan)*. Los indígenas de las islas Wetar de Indonesia, que practican el fetichismo, reconocen, sin embargo, un ser supremo, «el Viejo», que mora en el sol o en el cielo. En Indonesia, en general, la divinidad suprema del cielo se ha fundido con la del sol o ha sido sustituida por ella; por ejemplo, en las Célebes se ha asimilado I-lai al dios solar, en el cual, por otra parte, los indígenas ven un continuador de la obra de la creación iniciada por I-lai; lo mismo ocurre en Timor y en otras muchísimas islas (cf. Pettazzoni, 130ss).

En Melanesia, la creencia en el *mana* domina la vida religiosa, pero hay también animismo y huellas de una creencia en el dios celeste. La estructura de la religiosidad fidjiana es animista, a pesar de que sobreviven restos de una divinidad celeste suprema, Ndengei, representada bajo la forma paradójica de una gran serpiente que vive oculta en una caverna o que tiene a veces sólo la cabeza de serpiente y el resto del cuerpo de piedra; cuando se mueve, tiembla la tierra; sin embargo, ha creado el mundo, es omnisciente, castiga el mal, etc. (Pettazzoni, 155s). Hemos visto que los pueblos africanos, aunque conservan más o menos intacta la creencia en un ser supremo celeste, tienen otras dominantes religiosas distintas del monoteísmo o de la monolatría. En la religión de los indios dene domina el culto a los espíritus y el chamanismo, pero existe también un ser supremo de naturaleza celeste, Yuttoere, que significa «el que está en lo alto».

En otras regiones, una divinidad lunar se ha superpuesto al ser supremo uránico; es el caso, por ejemplo, de los indígenas de las islas Banks (Codrington, *The Melanesians*, 155s) y de las Nuevas Hébridas (Pettazzoni, 161). En muy raras ocasiones —sin duda por influencia del matriarcado— la divinidad celeste suprema es femenina; así, por ejemplo, Hintubuhet, de Nueva Irlanda, que conserva todos los atributos de la divinidad suprema uránica (pasividad, etc.), pero que es del género femenino, o las formas femeninas (y animales) de Puluga, conocidas con los nombres de Biliku y Oluga (A. P. Brown, *The Andaman Islands* [Cambridge 1916] cap. 3), o las divinidades supremas femeninas de los hopis, los navajos, etc. Otras veces, una gran diosa femenina ha sustituido al ser supremo celeste primitivo, como ocurre entre los todas, entre los kavis de Assam, etc. En el sur de la India, la divinidad iránica suprema no desempeña casi ningún papel, porque la vida religiosa está completamente absorbida por el culto de las divinidades locales femeninas, las *grâma devâta*.

El motivo de la pareja primitiva Cielo (varón) y Tierra (mujer) es bastante frecuente. Así, por ejemplo, en la isla indonesia de Keisar, el objeto central del culto lo constituyen el principio masculino Makarom manouwe, que tiene su morada en el cielo y temporalmente en el sol, y el principio femenino Makarom mawakhu, que está presente en la tierra (Pettazzoni, 134). La pareja primitiva y su correspondiente mito cosmogónico son característicos de Polinesia y Micronesia (la versión maorí de Rangi y Papa es en este aspecto la más conocida). También en Africa se encuentran restos de la creencia en una pareja divina primitiva; en los bantúes meridionales y, especialmente, en los pueblos bawili y fjort, la divinidad suprema celeste Nzambi pasa a segundo término, dejando su lugar e incluso su mismo nombre a una divinidad de la tierra, cuyos secretos

cultuales se comunican exclusivamente a las mujeres (*ibíd.*, 210s; Frazer, 130s). El motivo mítico de la pareja Cielo-Tierra aparece también en California meridional (son hermano y hermana; de su unión nacen todas las cosas), entre los indios pima; en Nuevo México, entre los indios de la llanura (Plain Indians), entre los sioux y entre los pawni, y en las Antillas (cf. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie,* 301s).

16. FUSION Y SUSTITUCION

Al parecer, la divinidad celeste suprema cede su lugar en todas partes a otras realidades religiosas. La morfología de esta sustitución es bastante variada; pero el sentido de todas las sustituciones es parcialmente idéntico: el paso de la trascendencia y la pasividad de los seres celestes a las formas religiosas dinámicas, eficientes, fácilmente accesibles. Podría decirse que asistimos a «una caída progresiva (de lo sagrado) en lo concreto»; la vida del hombre y el medio cósmico que inmediatamente le rodea se van impregnando cada vez más de sacralidad. Las creencias en el *mana,* el *orenda,* el *wakan,* etc., el animismo, el totemismo, la devoción a los espíritus de los muertos y a las divinidades locales colocan al hombre en una posición religiosa distinta de la que tenía frente al ser supremo celeste. Hasta la estructura de la experiencia religiosa cambia; un Daramulum o Tirawa, por ejemplo, se revelan de manera muy distinta que los tótem, las *grâma devâta,* los espíritus de los muertos, etc. La sustitución indica siempre el triunfo de las formas dinámicas, dramáticas, ricas en valencias míticas, sobre el ser celeste supremo, noble, pero pasivo y distante.

Así, por ejemplo, entre los maoríes de Nueva Zelanda, Rangi, aunque aparece en los mitos, no es objeto de culto; ha ocupado su puesto Tangaroa, el dios supremo (¿solar?) del panteón maorí. En Melanesia es muy corriente el mito de los dos hermanos, emprendedor uno y estúpido el otro (las dos fases de la luna), creados por el ser celeste supremo y al que, andando el tiempo, han sustituido. En general, el ser supremo es sustituido por un demiurgo creado por él (que arregla y organiza el mundo en nombre del ser supremo y con arreglo a sus dictados) o por una divinidad solar. Así, para algunos pueblos bantúes, el demiurgo Unkulunkulu es el creador de la raza humana, pero está subordinado al ser celeste supremo Utikxo, aunque con el tiempo éste haya sido eclipsado por aquél. Para los indios tlingit (costa noroeste del Pacífico), la figura divina central es el Cuervo, héroe y demiurgo primordial que hace el mundo (o más exactamente, lo organiza, difunde por todas partes la civilización y la cultura), crea y libera al sol, etc. (Schmidt, II, 390). Pero a veces el Cuervo hace todo esto por orden de un ser divino superior (del que es hijo, por ejemplo). Para los indios tupi (Guarani), tamosci (Tamoi) es el antepasado mítico, el demiurgo solarizado que sustituye al ser celeste.

En América del Norte, el ser supremo celeste tiende en general a fundirse con la personificación mítica del trueno y del viento, representado como un gran pájaro (el cuervo, etc.); el batir de sus alas produce el viento, y su lengua es el rayo (Rendel Harris, *Boanerges,* 13s; Schmidt, II, 44s, 226s, 299s). El trueno fue desde un principio, y ha seguido siendo luego, el atributo esencial de las divinidades uránicas. A veces, se singulariza y adquiere especial autonomía. Así, por ejemplo, los indios sioux creen que los astros y los fenómenos meteóricos, el sol, la luna, el rayo (el rayo sobre todo), están saturados de *wakan.* Los indios kansa dicen que no han visto nunca al dios Wakan, pero que han oído muchas veces su voz en el trueno. Para los dakotas, *Wakantanka* es, en efecto, «un vocablo para designar el trueno» (Dorsey). Bajo el nombre de Wakanda, los omaha tributan al trueno un verdadero culto; al principio de la primavera sobre todo, los hombres suben a las colinas a fumar en su honor y le llevan ofrendas de tabaco (Pettazzoni, 290). Los algonkinos hacen promesas a Chebbeniathan, «el hombre de lo alto», cada vez que amenaza un huracán o parece inminente el trueno.

Hemos visto (§ 12) que en los rituales de iniciación australianos se anuncia la epifanía del trueno por el ruido del rombo. El mismo instrumento y el mismo ceremonial se han conservado también en los ritos de iniciación órfica. El rayo es en todas las mitologías el arma del dios del cielo

y el lugar en que el rayo cae se convierte en sagrado (*enelysion* de los griegos, *fulguritum* de los romanos; cf. Usener, *Kleine Schriften*, IV, 478); las personas heridas por el rayo quedan consagradas. El árbol sobre el que caen rayos con más frecuencia (la encina) está investido de los atributos de la divinidad suprema (baste citar la encina de Zeus en Dodona, de Júpiter Capitolino en Roma, la encina de Donar cerca de Geismar, la encina sagrada de Romowe en Prusia, la encina de Perum entre los eslavos, etc.). Son muchísimas las creencias, difundidas por la tierra entera, que se refieren a la santidad del trueno. Se creía incluso que las llamadas piedras «de rayo» (que generalmente no son sino sílex prehistóricos) eran puntas de la flecha del relámpago, y como tales eran veneradas y piadosamente conservadas (§ 78). Todo lo que cae de las regiones superiores participa de la sacralidad uránica; por eso se veneraba a los meteoritos, que estaban abundantemente impregnados de sacralidad sideral (Eliade, *Metallurgy*, 3s)[4].

17. ANTIGÜEDAD DE LOS SERES SUPREMOS URANICOS

En rigor, no podemos afirmar que la devoción a los seres celestes haya sido la única y la primera creencia del hombre primitivo y que todas las demás formas religiosas hayan aparecido ulteriormente y representen fenómenos de degradación. La creencia en un ser celeste supremo suele aparecer en las sociedades primitivas más arcaicas (pigmeos, australianos, fueguinos, etc.), pero no aparece en *todas* esas sociedades (falta, por ejemplo, entre los tasmanios, los weddas, los kubu). Tampoco nos parece que esta creencia tenga necesariamente que excluir toda otra forma religiosa. Sin duda, el hombre ha podido tener desde los tiempos más

[4] En varias tribus del Africa occidental se veneran precisamente ciertas piedras en relación con el culto de los dioses del cielo. Así, por ejemplo, los kassunas-buras llaman a esas piedras Oué (con el nombre de su dios del cielo); los kassunas-fras las adoran y les ofrecen sacrificios; los habes ofrecen sacrificios a los menhires, porque creen que en ellos está incorporada la divinidad celeste Amma; en otros lugares de Africa se adora a las piedras de rayo (cf. Frazer, 91s).

remotos la revelación de la trascendencia y la omnipotencia de lo sagrado por la experiencia de sus relaciones con el medio uránico. El cielo se ha mostrado en sí mismo, y con anterioridad a cualquier afabulación mítica o elaboración conceptual, como el reino de lo divino por excelencia. Pero al mismo tiempo que esta hierofanía uránica ha podido haber otras innumerables hierofanías.

Una cosa puede afirmarse con certeza: que, de una manera general, las hierofanías celestes y la creencia en los seres supremos celestes han sido sustituidas por otras concepciones religiosas. Para no salirnos de las generalidades, diremos que esas creencias en seres celestes supremos representaron en otro tiempo el núcleo central de la vida religiosa y no simplemente un sector periférico, como en los primitivos de hoy. La actual pobreza cultual de esas divinidades uránicas significa pura y simplemente que el conjunto del culto ha sido absorbido por otras formas religiosas, lo cual no significa en manera alguna que esas divinidades uránicas sean creaciones abstractas del hombre primitivo (o de sus «sacerdotes») y que no hayan tenido o no hayan podido tener con ellos relaciones religiosas. Por otra parte, ya vimos que la pobreza del culto significa más bien carencia de un calendario religioso; en determinadas ocasiones, esporádicamente, se tributan a cada uno de esos seres celestes supremos oraciones, sacrificios, etc. A veces se trata incluso de un culto en el sentido estricto de la palabra; por ejemplo, en las grandes fiestas rituales de América del Norte en honor de esos seres supremos (Tirawa, Chebbeniathan, Awonawilona). En Africa hay bastantes ejemplos: las danzas nocturnas de los bosquimanos en honor de Cagn o el culto regular del Uwoluwu (sacerdotes, lugar del culto, sacrificios) entre los akposos; los sacrificios humanos periódicos de los ibibios dedicados a Abassi Abumo, el Tonante, y los santuarios que aún hoy conserva Abassi en el patio de todas las casas de los habitantes de Calabar, vecinos de los ibibios; las oraciones y los sacrificios ofrecidos a Leza, etc. Los kondes adoran a su Dios supremo, Mbamba, con danzas, canciones y oraciones: «¡Mbamba, haz que nuestros hijos crezcan! ¡Que nuestros ganados se multipliquen! ¡Que sea próspera la cosecha de maíz y de patatas! ¡Aleja las epidemias!» (Frazer, 190).

Los wachaggas dirigen sus oraciones y sus sacrificios a Ruwa: «¡Oh Jefe, Hombre del cielo, acepta esta cabeza de ganado. Te suplicamos que apartes y alejes de nosotros la enfermedad que se abate sobre la tierra!». Las gentes piadosas dedican oraciones a Ruwa por la mañana y al anochecer, pero sólo oraciones, sin sacrificios *(ibíd.,* 212s). A Mulugu se le sacrifican machos cabríos, y los akikuyus sacrifican a Engai las primicias de sus cosechas y de sus corderos *(ibíd.,* 248s).

El análisis de las distintas capas de la religión australiana demuestra que la divinidad celeste era el centro de la religiosidad arcaica. Antes, Mungangaua vivía entre los hombres, en la tierra; fue más tarde cuando se retiró al cielo, alejándose de ellos. Por toda Australia se encuentra el mito del alejamiento progresivo de los seres divinos. En todo caso, sería difícil hacer derivar la creencia en esos seres celestes de otra creencia anterior. Se ha dicho, por ejemplo, que deriva del culto a los muertos, pero en el sudeste de Australia (es decir, en una de las capas etnográficas más antiguas) falta por completo el culto a los muertos (Schmidt, III, 106). Precisamente allí donde las ceremonias de iniciación están más en vigor (esto es, en el sudeste de Australia) es donde encontramos a la divinidad celeste asociada a la celebración de ritos secretos. Por el contrario, allí donde el esoterismo está en vías de desaparecer (como es el caso de la mayoría de las tribus australianas del centro, Arunta y Loritja), la divinidad celeste (Altjira, Tukura) aparece desprovista de valor religioso y sobrevive sobre todo en la esfera del mito, lo cual significa que la creencia en la divinidad celeste fue en otro tiempo indiscutiblemente más completa y más intensa. Gracias a la iniciación, se llega a conocer la verdadera teofanía, la ascendencia mítica del clan, el *corpus* de las leyes morales y sociales; en una palabra: la situación del hombre en el cosmos. La iniciación no es sólo un ritual de regeneración, sino también un acto de conocimiento. El conocimiento, la comprehensión global del mundo, la explicación de la unidad cósmica, la revelación de las causas últimas que sostienen la existencia, etc., son posibles gracias a la contemplación del cielo, a la hierofanía celeste y a las divinidades uránicas supremas.

Sin embargo, sería una grave equivocación no ver en esos actos y esas reflexiones más que simples preocupaciones racionales (como lo hace, por ejemplo, W. Schmidt). Al contrario: constituyen actos del hombre integral, que conoce evidentemente la obsesión de la causalidad, pero que ante todo conoce el problema de la existencia —es decir, se encuentra directamente inmerso en él—. Todas esas revelaciones de carácter metafísico (origen de la raza humana, historia sagrada de la divinidad y de los antepasados, metamorfosis, sentido de los símbolos, nombres secretos, etc.), que se hacen dentro del marco de las ceremonias de iniciación, no se proponen exclusivamente satisfacer la sed de conocimiento del neófito, sino que ante todo tienden a fortalecer su existencia entera, a promover la continuidad de la vida y de la abundancia, a asegurarse un destino mejor después de la muerte, etc.

Resumiendo, pues, la presencia de divinidades uránicas en las capas más arcaicas de la religión australiana, dentro del marco de las ceremonias de iniciación, es especialmente significativa. Esta iniciación, repitámoslo, asegura la regeneración del iniciado, al mismo tiempo que le revela secretos de carácter metafísico; alimenta a la vez la vida, la fuerza y el conocimiento. Demuestra el estrecho vínculo que existe entre la teofanía (puesto que en el ritual de iniciación se revela la verdadera naturaleza y el verdadero nombre de la divinidad), la soteriología (puesto que, por elemental que sea, la ceremonia de iniciación asegura la salvación del neófito) y la metafísica (las revelaciones que se hacen acerca del principio y el origen del universo, acerca del origen de la raza humana, etc.). Pero en el centro de la ceremonia secreta se encuentra la divinidad uránica, la misma divinidad que, en otro tiempo, hizo el universo, creó al hombre y bajó a la tierra para instaurar la cultura y los ritos de iniciación.

Esta prerrogativa de las divinidades uránicas, de ser originariamente no sólo creadoras y todopoderosas, sino además clarividentes, «sabias» por excelencia, es lo que explica que en algunas religiones se hayan transformado en figuras divinas abstractas, en conceptos personificados que sirven para explicar el universo o que expresan la realidad absoluta de éste. Iho, el dios celeste de Nueva Zelanda y Tahití,

que sólo se revela a los iniciados en las doctrinas sacerdotales esotéricas, es un concepto filosófico más que una divinidad propiamente dicha (Pettazzoni, 174). Otros dioses uránicos —el Nzambi de los pueblos bantúes, por ejemplo; Sussistinako entre los sia de América— son asexuados; fenómeno de abstracción que denota la transformación de la divinidad en un principio metafísico. En efecto, al Awonawilona de los indios zuni se le representa desprovisto de todo rasgo personal y lo mismo puede ser considerado como masculino que como femenino (Lang le llamaba «He-She»)[5].

Esos dioses celestes supremos pudieron ser transformados en conceptos filosóficos porque la propia hierofanía uránica podía transformarse en una revelación metafísica, es decir, porque el carácter mismo de la contemplación del cielo hacía posible que, junto a la revelación de la condición precaria del hombre y de la trascendencia de la divinidad, se revelara la *sacralidad del conocimiento,* de la «fuerza» espiritual. En ningún sitio podía descubrirse, con más plenitud que ante el cielo diurno o la bóveda estrellada el origen divino y el valor sagrado del conocimiento, la omnipotencia de aquel que *ve* y *comprende,* de aquel que «sabe», puesto que está en todas partes, lo ve todo, lo ha hecho y lo controla todo. Claro está que a la mentalidad moderna le resultan abstractas esas divinidades de perfil mítico impreciso —Iho, Brahman, etc.— y nos sentimos más inclinados a relacionarlas con un concepto filosófico que con una divinidad propiamente dicha. No olvidemos, sin embargo, que para el hombre primitivo, para el hombre que las ha forjado, el *saber* y el *conocimiento* eran —y siguen siendo— epifanías del «poder», de la «fuerza sagrada». El que lo ve y lo sabe todo *puede* y *es* todo. A veces ese ser supremo de origen uránico se convierte en el fundamento del universo, en quien hace y controla los ritmos cósmicos, y tiende a coincidir, sea con el principio o la sustancia metafísica del universo, sea con

[5] No hay que olvidar, sin embargo, que la androginia es un carácter primitivo de la divinidad; representa una fórmula (por aproximación, como casi todas las fórmulas míticas) de la «totalidad», de la «integración de los contrarios», de la *coincidentia oppositorum* (§ 159).

la ley, con lo que es eterno y universal en los fenómenos pasajeros, en devenir. Ley que ni los mismos dioses pueden abolir.

18. DIOSES DEL CIELO EN LOS PUEBLOS ARTICOS Y CENTROASIATICOS

Al pasar de las religiones de los pueblos primitivos a las llamadas religiones politeístas, la principal diferencia que encontramos procede de su propia «historia». Evidentemente, la «historia» ha modificado también las teofanías primitivas; ninguno de los dioses celestes de los pueblos primitivos es «puro», es decir, ninguno representa una forma originaria. Sus «formas» se han ido modificando sea por influencias externas, sea pura y simplemente por haber vivido dentro de una tradición humana. Pero en las religiones llamadas politeístas la historia ha actuado con una intensidad muy distinta. Las concepciones religiosas, como toda la vida espiritual y mental de esos pueblos creadores de historia, han sufrido influencias, simbiosis, conversiones y eclipses. Las «formas» divinas, al igual que todas las demás «formas» producidas por esas civilizaciones, acusan en su estructura una infinidad de componentes. Por fortuna, la vida religiosa, así como las creaciones a que ha dado lugar, están dominadas por lo que podríamos llamar «la tendencia al arquetipo». Por muchas y variadas que sean las componentes que entran en una creación religiosa (es decir, en una forma divina, un rito, un mito, un culto), su expresión tiende siempre a volver al arquetipo. En lo que sigue, cuando hagamos el examen sumario de algunas divinidades celestes de las religiones politeístas, no nos hará falta saber la «historia» de cada una de ellas para comprender su estructura y su destino, puesto que todas ellas tienden, a despecho de su «historia» anterior, a recobrar la «forma» originaria, a volver al arquetipo. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que las figuras de esas divinidades celestes sean simples o que podamos llevar muy lejos el análisis de su proceso de simplificación.

El primer atributo nuevo que presentan estos dioses, comparados con las figuras de las que nos hemos venido

ocupando en las páginas anteriores, es su *soberanía.* La teofanía no se reduce a las realidades uránicas y meteorológicas, su *poder* no se manifiesta sólo por la creación cósmica. Se convierten en «señores», en soberanos universales. Por consiguiente, en las llamadas religiones politeístas no siempre se puede hablar de dioses del cielo sin tener en cuenta ese elemento nuevo que es la soberanía; elemento que deriva de las prerrogativas celestes, pero que a la vez constituye en sí mismo una nueva valorización religiosa del «poder» y tiende a modificar sensiblemente el perfil de la divinidad.

Comencemos esta rápida exposición con las divinidades celestes supremas adoradas por las poblaciones árticas y los pueblos nómadas del norte y el centro de Asia. Los samoyedos adoran a Num, divinidad que mora en el cielo (o en el séptimo cielo) y cuyo nombre significa «cielo» (A. Castren, *Reisen im Norden,* 231s). Pero sería inexacto identificarla con el cielo material, porque, como hace notar W. Schmidt *(Ursprung,* III, 357), los samoyedos consideran que Num es a la vez el mar y la tierra, es decir, el *universo* entero. Los koryaks llaman a la divinidad suprema «el uno de lo alto», «el dueño de lo alto», «el vigilante», «el que existe», «fuerza», «el mundo». Para los ainu es el «jefe divino del cielo», «el dios celeste», «el divino creador de los mundos», «el protector», etc.; pero es también *Kamui,* es decir, «cielo» (Batchelor, *The Ainu,* 248s, 258s). La divinidad suprema de los koryaks mora en la «aldea del cielo». Los centroesquimales creen que su divinidad suprema mora en el cielo; la llaman «ser celeste» (cf. Schmidt, III, 345). Verdad es que esos nombres y esos atributos no agotan la personalidad del dios supremo de los pueblos árticos. Es ante todo un dios todopoderoso, muchas veces único y dueño del universo. Pero la estructura celeste de sus teofanías es manifiesta y arcaica, y al igual que las divinidades celestes de los «primitivos», ese dios supremo comparte con los dioses inferiores y los espíritus la vida religiosa de los pueblos árticos. A veces se recurre a él, pero sólo cuando han fracasado las plegarias dirigidas a los espíritus. Sin embargo, en los sacrificios se le ofrecen la cabeza y los huesos largos del animal sacrificado, mientras los espíritus y las divinidades ctónico-infernales reciben

sólo la sangre caliente (A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Renntiervölkern,* 231ss)[6].

El nombre mongol de la divinidad suprema es *tengri,* que significa «cielo» (cf. también el *tengeri* de los buriatos, *tängere* de los tataros del Volga, *tingir* de los beltires, *tangara* de los yakuts y probablemente *tura* de los chuvaches (Harva-Holmberg, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völkern,* 141s). El dios supremo celeste de los cheremisses se llama *Jume,* originariamente «cielo» (Holmberg, *Relig. d. Tscheremissen,* 63). El nombre más frecuente entre los ostiaks y los voguls es *Num-Turem,* «Turem el alto» o «Turem el que mora en lo alto» (Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker,* II, 250). Más al sur, entre los ostiaks irtysch, el nombre de la divinidad celeste es un derivado de *sänke,* cuyo sentido originario es «luminoso, brillante, luz» (Karjalainen, II, 260); por ejemplo, *Num-Sänke* («Sänke de lo alto»), *Jem-Sänke* («Sänke el bueno»), etc.[7].

Otros títulos y epítetos del dios del cielo completan la definición de su naturaleza y de sus funciones. Los beltires elevan sus plegarias al «misericordiosísimo Khan» *(Kaira-Kan)* y al «jefe» *(cajan;* Harva, *Relig. Vorst.,* 144). Los tataros de Minussinsk llaman al dios supremo «creador de la tierra» *(cär cajany;* p. 149); los yakuts, «el sabio dueño creador» *(urün ajy tojon)* o el «muy alto dueño» *(ar tojon);* los tataros del Altai, «el grande» *(ülgän, ülgen)* o «el muy

[6] Los jurak-samoyedos, por ejemplo, sacrifican un reno blanco en las montañas altas en honor del dios celeste Num *(op. cit.,* 238); los tunguses hacen en la misma forma sus ofrendas al espíritu del cielo, Buga (243), etc. El culto al dios celeste de los koryaks, los chukchos y los esquimales está mezclado con elementos totémico-animistas y matriarcales, que Gahs considera secundarios (261).

[7] Kai Donner ha intentado explicar *Num* por el sogdiano *nom,* «ley» (cf. el griego *nómos),* término que los pueblos de Asia Central habrían llevado —en la época de la supremacía uigur— hasta el extremo norte. Aun admitiendo que se confirme (y no es el caso; véase bibliografía), lo único que esa etimología podría demostrar es que se ha introducido un vocablo extranjero, porque la concepción de un dios celeste supremo es autóctona en todas las religiones árticas y del norte de Asia.

grande» *(bai ülgän)* y en sus invocaciones le llaman también «luz blanca» *(ak ajas;* cf. el ostiak *sänke)* y «luminosísimo Khan» *(ajas kan; ibíd.,* 154). Los ostiaks y los voguls añaden al nombre de *turem* los calificativos «grande», «luminoso», «dorado», «blanco», «altísimo», «dueño y señor padre mío», «dorada luz buena de lo alto», etc. (Karjalainen, II, 250s). En las oraciones y en los textos literarios se llama muchas veces «padre» al dios del cielo (Harva, 284).

La simple enumeración de estos nombres y títulos hace evidente el carácter celeste, soberano y creador de la divinidad suprema uralo-altaica. Mora en el cielo (cf. Karjalainen, II, 257), en el séptimo, en el noveno o en el decimosexto cielo (Bai ülgen; cf. § 33). Su trono se encuentra en el punto más alto del cielo o en la cúspide de la montaña cósmica (§ 143). Los tataros Abakan hablan también de «la bóveda» del dios celeste; los buriatos, de «la casa refulgente de oro y plata», y los altaicos, de un «palacio» *(örgö)* con «puerta de oro» y «trono de oro» (Harva, *Relig. Vorst.,* 154). Este dios tiene hijos e hijas *(ibíd.,* 156s) y está rodeado de servidores y mensajeros con los que se encuentra el chamán en su ascensión estática al cielo. (Uno de ellos, *jajyk,* vive en la tierra y sirve de intermediario entre *ülgän* y los hombres; el otro, *suila,* observa la conducta de los hombres y da cuenta de ella al dueño; *ibíd.,* 155s). Pero no aparece en los uralo-altaicos el mito de la hierogamia, a pesar de que los buriatos llaman al cielo «padre» y a la tierra «madre» en sus invocaciones *(ibíd.,* 152).

El dios supremo celeste es el creador de la tierra y del hombre. Es «artífice de todas las cosas» y «padre». Ha creado las cosas visibles e invisibles y es el que hace que la tierra fructifique (Harva, 144; Karjalainen, 262). El Numi-tarem de los voguls no es sólo el creador, sino además el civilizador de la humanidad, el que enseña a los hombres a pescar, etc. (Karjalainen, 254). Esta idea de creación va estrechamente vinculada a la de norma cósmica. El cielo es el arquetipo del orden universal. El dios celeste garantiza tanto la perennidad y la intangibilidad de los ritmos cósmicos como el equilibrio de las sociedades humanas. Es «khan», «jefe», «dueño», es decir, soberano universal. Por consiguiente, sus órdenes han de ser respetadas (en sus epítetos, la noción de «mando» y «orden» es evidente; cf. Harva, 144). Los mongoles creen que el cielo lo ve todo, y cuando hacen un juramento, proclaman: «¡Que el cielo lo sepa!» o «¡Que el cielo lo vea!» *(ibíd.,* 150). En los signos del cielo (cometas, sequías, etc.) leen las revelaciones y las órdenes divinas. Creador, omnividente y omnisciente, guardián de las leyes, el dios celeste es cosmócrata; no obstante, no reina directamente, sino que, cuando surgen organismos políticos, gobierna a través de sus representantes terrestres, los khans.

En la carta que Mangu-Khan envió con Ruysbroeck al rey de Francia se lee la más clara profesión de fe de la raza mongólica: «Esta es la orden del Dios eterno: En el cielo no hay más que un Dios eterno y no habrá en la tierra más que un solo dueño, Genghis-Khan, hijo de Dios». Y el sello de Genghis-Khan lleva la inscripción siguiente: «Un Dios en el cielo y el Khan en la tierra. Sello del dueño de la tierra». Esta concepción del monarca universal, hijo o representante del soberano celeste sobre la tierra, aparece también en China, así como en ciertos pueblos polinesios. En los antiguos textos chinos, el Dios del cielo tenía dos nombres: T'ien («cielo» y «dios del cielo») y Chang-Ti («Señor Alteza», «Soberano de allá arriba»). El cielo es el regulador del orden cósmico, el soberano supremo que mora en la cúspide de las nueve regiones celestes. «Providencia dinástica, el cielo es una potencia clarividente y justiciera. Es la divinidad de los juramentos. Se jura por la claridad del día y de la aurora; se toma como testigo a la bóveda azul, al cielo azul, al cielo que en lo alto brilla, brilla» (Granet, *La religion des Chinois,* 57).

El emperador es el «hijo del cielo», T'ien tseu, el representante en la tierra del dios celeste. Al mongol *dzajagan* correspondía el chino *t'ien-ming,* «orden del cielo». El soberano no sólo garantiza el buen orden de la sociedad, sino también la fertilidad de la tierra, la sucesión normal de los ritmos cósmicos. Cuando se produce una catástrofe sísmica o cualquier otra calamidad, el soberano chino confiesa sus pecados y se entrega a prácticas de purificación. En el *Chi King,* el rey, se lamenta con ocasión de una terrible sequía: «¿De qué crimen se nos acusa ahora para que el cielo haya desencadenado la muerte y el tormento?... ¡Ojalá esta de-

vastación y esta ruina del país recayeran (sólo) sobre mí!». Porque el emperador es el «hombre único», el representante del orden cósmico y el guardián de las leyes.

El conjunto cielo-creador-soberano universal, garante del orden cósmico y de la continuidad de la vida sobre la tierra, se completa con la nota específica de las divinidades celestes: la pasividad. En los grandes organismos políticos (China, imperios mongoles), la eficiencia del dios celeste está reforzada por el mito de la soberanía y por la existencia misma del imperio. Pero cuando no interviene la «historia», la divinidad suprema de los uralo-altaicos tiende a hacerse pasiva y distante en la conciencia de sus adoradores. Para algunos pueblos siberianos y centroasiáticos, el dios del cielo está tan distante que no se interesa por las acciones humanas. Así, por ejemplo, *buga* («cielo», «mundo») de los tunguses lo sabe todo, pero no se inmiscuye en los asuntos de los hombres y ni siquiera castiga a los malos. El *Urün ajytojon* o *aibyt aga* (Aga, «padre») de los yakuts mora en el séptimo cielo sobre un trono de mármol blanco; lo gobierna todo, pero no hace más que el bien (es decir, no castiga). Los tunguses de la región de Turuchansk creen que deben al dios del cielo unas veces la buena suerte y otras la mala, aunque declaran que no comprenden qué criterio sigue para obrar así (Harva, *Relig. Vorst.*, 151).

Sin embargo, de una manera general, puede decirse que el dios celeste supremo de los pueblos uralo-altaicos conserva sus caracteres primordiales mejor que los de otras razas. Desconoce la hierogamia y no se transforma en dios de la tempestad y del trueno. (Los uralo-altaicos se representan al trueno bajo la forma de un pájaro, como en las mitologías de América del Norte, pero no le ofrecen sacrificios; Harva, *ibíd.*, 205ss). Se le venera, se le elevan plegarias para obtener alimento (cf. *Numi tarem;* Karjalainen, II, 255), se le tributa un auténtico culto, aunque no hay imágenes que le representen (*ibíd.*, 280) y se le ofrecen perros y renos blancos en sacrificio (*ibíd.*, 273). Pero no se puede decir que toda la vida religiosa esté dominada por la creencia en la divinidad celeste; hay toda una serie de ritos, creencias y supersticiones que la ignoran por completo.

19. MESOPOTAMIA

El término sumerio que designaba la divinidad, *dingir*[8], significaba primitivamente una epifanía celeste: «claro, brillante» (la traducción acádica de *dingir* era *ellu,* «claro, brillante»). Un mismo ideograma servía para escribir «divinidad» y «cielo» (en el primer caso se pronunciaba *dingir* y en el segundo *ana, anu.* En su origen, este signo gráfico era un jeroglífico que representaba una estrella. Pronunciado *an(a), an(u),* el jeroglífico significa la trascendencia espacial propiamente dicha: «elevado, ser elevado».

El mismo signo *an* sirve también para expresar «el cielo lluvioso» y, por extensión, la lluvia. La intuición de la divinidad en cuanto tal *(dingir)* estaba basada, pues, en las hierofanías celestes («elevado», «claro», «brillante», «cielo», «lluvia»). Esas hierofanías se separaron relativamente pronto de la intuición de lo divino en cuanto tal *(dingir)* y se concentraron en torno a una divinidad personificada: Anu, cuyo nombre significa «el cielo» y cuya fecha de aparición en la historia puede fijarse antes del cuarto milenio. El dios Anu, de origen sumerio, se convirtió en la cabeza del panteón babilonio. Pero al igual que los demás dioses

[8] Fr. Hommels ha relacionado el sumerio *dingir,* «Dios», «brillante», con el turco-mongol *tengri,* «cielo», «Dios». P. A. Barton, por su parte, cree que el dios celeste Anu fue importado —ya en las postrimerías de la Prehistoria— de Asia Central a Mesopotamia *(Semitic and Hamitic Origins* [Filadelfia 1934] 245, 369). En efecto, ya desde el cuarto milenio se observan ciertos contactos entre las culturas paleo-orientales (Elam) y las culturas del mar Caspio y altaicas (por ejemplo, los prototurcos; véanse en la bibliografía los estudios de M. Ebert, G. Hermes, W. Amschler, W. Koppers, E. Erzfeld). Pero no se ha podido precisar todavía cuál es la aportación propia de cada una de esas culturas prehistóricas. Por otra parte, ya en el tercer milenio, las influencias orientales llegan hasta el norte de Rusia (cf. los trabajos de Tallgren). En todo caso, podemos afirmar: 1) que el dios del cielo pertenece a las capas prototurcas más arcaicas; 2) que sus semejanzas con el dios celeste indoeuropeo son bastante llamativas, y 3) que, en general, la estructura de la religiosidad de los indoeuropeos se acerca más a la de los prototurcos que a la religión de cualquier otro pueblo paleo-oriental o mediterráneo.

celestes, dejó con el tiempo de desempeñar un papel capital. Anu es —al menos en época histórica— un dios un poco abstracto. Su culto no está muy extendido (Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* I, 84); rara vez aparece invocado en los textos religiosos y no figura en los nombres teóforos (Furlani, *La religione babilonese-assira,* I, 110). No es un dios creador, como Marduk. No se conocen representaciones plásticas de Anu *(ibid.,* 115), lo cual parece confirmar su inactualidad en el culto y la vida religiosa babilónica de los tiempos históricos.

La morada de Anu está, naturalmente, en el cielo. A su palacio, situado en el punto más alto de la bóveda, no llegan las aguas del diluvio *(Poema de Gilgamés,* XII, 155). Allí recibe las visitas de los dioses, como en el Olimpo de la mitología helénica.

Su templo de Uruk se llamaba *E-an-na,* «casa del cielo». En el cielo está Anu sobre su trono, revestido de todos los atributos de la soberanía: el cetro, la diadema, el tocado, el báculo (Dhorme, *Religion,* 67). Es el soberano por excelencia, y las insignias de su realeza constituyen la fuente y la justificación de la autoridad monárquica; simbólicamente, el rey recibe su poder directamente de Anu (cf. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assiro-babylonienne* [París 1939] esp. 30ss). Por eso le invocan sólo los soberanos y no el resto de los mortales. Es «el padre de los dioses» *(abû ilâni)* y «el rey de los dioses». Se le llama «padre» (Codex Hammurabi, 42, 46) más en sentido de autoridad soberana que en un sentido familiar.

En el código de Hammurabi se le invoca como «rey de los anunnaki», y sus epítetos más corrientes son: *il shamê,* «dios del cielo»; *ab shamê,* «padre de los cielos»; *shar shamê,* «rey de los cielos». La realeza misma descendió del cielo (cf. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* 46-47).

Las estrellas constituyen su ejército (Dhorme, *Religion,* 68), porque Anu, en tanto que soberano universal, es un dios guerrero (cf. «el Señor de los ejércitos» en la Biblia). Su fiesta principal coincide con el comienzo del año nuevo y, por tanto, con la conmemoración de la creación del mundo (§ 153). Pero más tarde la fiesta del año nuevo fue consagrada a Marduk, dios más joven (cuyo apogeo data de la época de Hammurabi, es decir, alrededor de 2150 a. C.), más dinámico (lucha contra el monstruo marino Tiamat y lo mata) y, sobre todo, dios creador (Marduk creó el mundo del cuerpo de Tiamat). Esa sustitución de Anu por Marduk en la fiesta principal de aquél corresponde al paso de Enlil-Bel, divinidad celeste de la tormenta, pluvioso y fecundante, al rango de dios supremo babilonio (§ 27). Las consecuencias de estas sustituciones por divinidades dinámicas, creadoras y accesibles nos aparecerán con mayor claridad en las páginas siguientes.

20. DYAUS, VARUNA

No tenemos por qué entrar aquí en las discusiones suscitadas en torno a *Diêus, el dios hipotético del cielo luminoso, común a todas las tribus arias. Lo indiscutible es que el indio Dyaus, el itálico Júpiter y el heleno Zeus, así como el dios germánico Tyr-Zio, son formas históricas, evolucionadas, de aquella divinidad celeste primordial y que hasta en sus nombres aparece reflejado el binomio originario «luz (día)»-«sagrado» (cf. sánscrito *div,* «brillar», «día»; *dyaus,* «cielo», «día»; *dios, dies; deivos, divus).* Los nombres de esas divinidades supremas indoarias denuncian sus vínculos orgánicos con el cielo sereno, brillante. Pero esto no significa, como muchos creen (cf., por ejemplo, Nehring, *Studien zur Indogermanischen Kultur- und Urheimat,* 195ss), que de la intuición del *Diêus originario estuviera excluida toda manifestación meteorológica: tempestad, rayo, trueno. Los dioses más primitivos del cielo (por ejemplo, Baiame, Daramulun, etc.; cf. § 12) controlaban los fenómenos meteorológicos y tenían como principal atributo el rayo. El simple hecho de que el *nombre* del dios ario del cielo subraye el carácter *brillante* y *sereno* no significa que todas las demás teofanías uránicas (los huracanes, la lluvia) estén excluidas de la personalidad de *Diêus. Es verdad que muchos de esos dioses del cielo, como veremos más adelante (§ 26), se han «especializado» y se han convertido en divinidades de la tempestad y de la fecundidad. Pero esas especializaciones ulteriores hay que explicarlas por una serie de procesos bien conocidos en historia

de las religiones (la tendencia a lo concreto, la transformación de la idea de «creación» en la de «fecundidad», etc.); en todo caso, no se oponen a la coexistencia de funciones meteorológicas en la intuición de un dios del cielo brillante.

Sería difícil reducir las formas históricas de las divinidades celestes indoarias a una teofanía o a una serie de teofanías uránicas. Tienen una personalidad más rica y funciones más complejas. La sacralidad que concentran y que controlan aparece distribuida en múltiples zonas que no siempre tienen estructura cósmica. Un elemento decisivo en la personalidad de todas esas divinidades es su *soberanía,* y el prestigio de esa soberanía no puede explicarse sólo por lo sagrado celeste. Veamos, por ejemplo, el caso del dios indoario del cielo. Dyaus aparece muy rara vez en los vedas y en la literatura posvédica como una divinidad propiamente dicha (Hillebrandt, *Vedische Mythologie,* III, 392); de ordinario, su nombre significa el «cielo» o el «día» *(dyavi dyavi:* «día tras día»). Dyaus tuvo indudablemente alguna vez la autonomía de una auténtica divinidad, y los textos védicos nos han conservado algunos vestigios de ella: la pareja Dyâvâprithivî, «el cielo y la tierra» *(Rig Veda,* I, 160), la invocación al «cielo padre» *(Atharva Veda,* VI, 4, 3), al «cielo que todo lo sabe» *(ibíd.,* I, 32, 4). La hierogamia, la omnisciencia y la creatividad son los atributos específicos de toda verdadera divinidad celeste. Pero Dyaus ha sido objeto de un proceso de especialización «naturalista», es decir, ha dejado de ser revelador de la *sacralidad uránica* para convertirse en un vocablo que designa los *fenómenos diurnos uránicos* («cielo», «día»). También esto es un resultado de su «pasividad»; lo sagrado desaparece de los fenómenos cósmicos, y los términos que servían para designar lo sagrado acabaron por convertirse en términos profanos; el nombre de la divinidad del cielo pasa a ser el vocablo que significa «cielo» o «fenómeno diurno». Sin embargo, esta laicización de Dyaus no significa ni la abolición ni una debilitación de la teofanía celeste; significa pura y simplemente que Dyaus es reemplazado por otra divinidad. Al «naturalizarse», al no expresar ya lo *sagrado* celeste, Dyaus deja de desempeñar la función de un dios uránico supremo.

Este proceso debió de tener lugar muy pronto, puesto que ya a comienzos de la época védica el lugar de Dyaus fue ocupado por otro dios, Varuna *(u-ru-va-na* en las inscripciones de Boghazköi, siglo XIV a. C.), que ha conservado muy acusados los atributos uránicos, pero que no podemos reducir a una mera divinidad del cielo. Cierto que Varuna es *viçva-darçata,* «visible en todas partes» *(Rig Veda,* VIII, 41, 3), «ha separado los dos mundos» *(ibíd.,* VII, 86, 1), el viento es el hálito de su respiración *(ibíd.,* VII, 87, 2), se le venera, junto con Mitra, como a «los dos poderosos y sublimes dueños del cielo», «aparece, con nubes abigarradas, en el fragor del trueno y hace, por un prodigio divino, que el cielo llueva», «despliega en el cielo su obra prodigiosa» *(ibíd.,* V, 63, 2-5), etc. Pronto adquirió Varuna caracteres lunares (Hillebrandt, *op. cit.,* III, 1ss) y pluviosos, hasta el punto de que, con el tiempo, se convirtió en una divinidad del océano (cf. numerosas referencias en Meyer, *Trilogie,* III, 206s, 269ss). Estas dos metamorfosis podrían explicarse partiendo de su estructura uránica originaria. La sustitución por divinidades lunares o, de una manera general, la fusión de los elementos lunares con las figuras divinas primordiales es un fenómeno frecuente en historia de las religiones. Los ritmos lunares regulan la lluvia y las aguas; el privilegio pluvial de las divinidades uránicas pasa así a las divinidades lunares.

Otras funciones y atributos de Varuna se explican también por su estructura uránica originaria; por ejemplo, su omnisciencia. «Sus espías bajan del cielo; espían la tierra con sus mil ojos. El rey Varuna lo ve todo... Ha contado incluso el número de veces que los hombres parpadean...» *(Atharva Veda,* IV, 16, 2-7). Varuna es omnisciente e infalible, «conoce la estela de los pájaros que vuelan en el aire..., sabe la dirección del viento..., y él, que todo lo sabe, espía todos los secretos, todas las acciones y las intenciones...» *(Rig Veda,* I, 25, 7ss). Junto con Mitra, coloca espías en las plantas y en las casas, puesto que ninguno de los dos dioses cierra los ojos jamás *(ibíd.,* VII, 61, 3). Varuna es *sahasrâksha,* «de mil ojos» *(ibíd.,* VII, 34, 10), fórmula mítica de las estrellas; metáfora que, al menos en un principio, designaba una divinidad uránica (cf. Pettazzoni, *Le corps parsemé d'yeux:* «Zalmoxis» 1, 1ss). Varuna

no es el único que tiene «mil ojos»; también los tienen Indra y Vayu (*Rig Veda,* I, 23, 3), Agni (*ibíd.,* I, 79, 12), Purusha (*ibíd.,* X, 90, 1). Los dos primeros pueden relacionarse con las regiones uránicas (tormenta, vientos), pero Agni es el dios del fuego y Purusha es el macrantropo mítico. El tener mil ojos no se debe a sus atributos celestes, sino al hecho de que en sus himnos se les haya considerado como dioses omniscientes y todopoderosos, es decir, soberanos.

21. VARUNA Y LA SOBERANIA

Volviendo a la cuestión de si Varuna puede o no ser considerado como una divinidad exclusivamente uránica, lo que en los textos védicos se subraya no son siempre los caracteres celestes de Varuna, sino su calidad de soberano. «En verdad, Varuna es el Kshatra por excelencia» (*Çatapatha Brâhmana,* II, 5, 2, 34; cf. *Maitr.,* I, 6, 11). H. Güntert (*Der arische Weltkönig,* 97ss) y Dumézil (*Ouranos-Varuna,* 39s) han sabido hacer ver, con fórmulas acertadas, ese carácter fundamental de Varuna. Los fieles se sienten «como esclavos» en presencia de Varuna (*Rig Veda,* I, 25, 1), y esta actitud sumisa es característica y exclusiva de su culto (cf. Geiger, *Die Amesa Spenta,* 154, 157). Como soberano universal, Varuna es el guardián de las normas y del orden cósmico. Por eso lo «ve» todo y ningún pecado se le escapa, por oculto que sea; a él se dirige el hombre que se siente frustrado, y le pregunta qué faltas ha cometido, en qué le ha ofendido (por ejemplo, *Rig Veda,* VII, 86; *Atharva Veda,* IV, 16; etc.). Garantiza los contratos de los hombres, a quienes «ata» por sus juramentos. Cuando Varuna quiere perder a un hombre, lo «ata»; los hombres temen las «redes» de Varuna (*Rig Veda,* I, 24, 15), esas ligaduras que los paralizan y les agotan. Varuna es la divinidad que «ata», privilegio del que gozan también otros dioses soberanos (§ 23) y que denuncia sus capacidades mágicas, la posesión de un poder de orden espiritual, del poder real por excelencia.

Hasta el nombre de Varuna se explica por esta facultad de atar; hoy se ha renunciado a la etimología *var-(vrnoti),* «cubrir», «encerrar» (que subrayaba su carácter uránico),

y se adopta la interpretación propuesta por H. Petersson y aceptada por Güntert (p. 144) y Dumézil (p. 49) que hace derivar Varuna de la raíz indoeuropea *uer,* «atar» (sánscrito *varatrâ,* «correa, cuerda»; let. *wéru, wert,* «enhebrar, bordar»; ruso *verenica,* «fila, quebrada»). Se representa siempre a Varuna con una cuerda en la mano (cf. Bergaigne, *Rel. Véd.,* III, 114; S. Lévi, *Doctrine,* 153s; Hopkins, *Epic Mythology,* 116s), y hay muchas ceremonias cuya finalidad es desligar al hombre «de las ataduras de Varuna» (hasta los nudos son varunianos; cf. Dumézil, 51, n. 1; Eliade, *Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds,* publicado de nuevo en *Images et Symboles,* cap. IV).

Esta facultad de «atar», aun suponiendo que haya sido incrementada por las influencias ctónicas y lunares recibidas por Varuna ulteriormente (cf. A. Closs, *Die Religion des Semnonenstammes,* 625s), pone de manifiesto la esencia mágica de la soberanía de este dios. Dumézil, completando la interpretación de Güntert (*op. cit.,* 120s) sobre los valores mágicos de las «ligaduras» y las «redes», subraya con razón su función regia. «Varuna es el dueño por excelencia de la *mâyâ,* del prestigio mágico. Las ligaduras de Varuna son tan mágicas como la soberanía misma; son el símbolo de esas fuerzas místicas que el jefe posee y que se llaman justicia, administración, seguridad real y pública: todos los «poderes». El cetro y las ligaduras, *danda* y *pâçâh,* se reparten —en la India y fuera de ella— el privilegio de representar todo eso» (*op. cit.,* 53). De ahí que Varuna presida la ceremonia india de la consagración real; *râjasûya* no hace sino reproducir la consagración arquetípica que el primer soberano, Varuna, realizó para sí mismo (*ibíd.,* 42).

Sería, pues, erróneo considerar a Varuna como un dios del cielo exclusivamente y explicar su personalidad, su mito y sus ritos sólo por elementos uránicos. Varuna, como otros dioses llamados dioses del cielo, es una figura compleja; no se les puede reducir a epifanías «naturalistas» ni limitarlos a funciones sociales. Los prestigios de la soberanía han ido incrementándose y en consecuencia se han multiplicado los prestigios celestes; Varuna *sabe* y *ve* todo, porque domina el universo desde su morada sideral; pero también lo puede todo, puesto que es cosmócrata, y como guardián del orden universal, castiga a los infractores de las leyes «atándolos»

(con la enfermedad y la impotencia). Evidentemente, todas sus atribuciones y funciones tienen una nota común: el carácter sereno, sagrado, pasivo diría yo, de su «fuerza». Varuna no se arroga ningún derecho, no conquista nada, no lucha nunca para conseguir algo (como Indra, por ejemplo); *es* poderoso, *es* soberano sin dejar de ser contemplativo («sacerdote que frecuenta las reuniones», *Rig Veda,* VI, 68, 3). Varuna es rey, no por sí mismo *(svarâj;* como Indra); pero es *samrâj,* rey universal *(ibíd.,* VII, 82, 2; Bergaigne, III, 140; Dumézil, 40). Es decir, el poder le pertenece por derecho propio, como consecuencia de su propio modo de ser, y ese poder le permite actuar por la magia, por «el poder del espíritu», por el «conocimiento».

Aparece así una notable simetría entre lo que podríamos llamar el «estrato celeste» y el «estrato real» de Varuna, que se corresponden y se complementan mutuamente; el cielo es tan trascendente y único como el soberano universal; es patente la tendencia a la pasividad de todos los dioses supremos del cielo, que viven en las regiones superiores, lejos del hombre e indiferentes en cierto modo hacia sus necesidades cotidianas. También en Varuna encontramos esa pasividad de las figuras celestes supremas primitivas; su naturaleza *contemplativa,* su facultad de poner en movimiento no por medios físicos como Indra, sino por fuerzas mágicas, espirituales. La misma simetría vuelve a aparecer entre los atributos de las divinidades celestes de los primitivos y los atributos del soberano universal; tanto aquéllas como éste garantizan el orden y la fecundidad de la naturaleza por el simple respeto de las leyes. La lluvia asegura la fertilidad, pero la infracción de las leyes, los «pecados», hacen peligrar el funcionamiento normal de los ritmos, amenazando así la vida misma de la sociedad y de la naturaleza. Veremos que no sólo en el mito, sino también en la realidad cultural, el soberano es quien garantiza el orden y la fecundidad terrestre. Pero importa hacer notar desde ahora que esa noción de la soberanía universal, ejercida exclusivamente por medios espirituales, mágicos, se ha podido precisar y desarrollar gracias, en gran parte, a la *intuición de la trascendencia del cielo.* Esta intuición, al haber brotado en distintos planos, hizo posible que se elaborara esa vasta construcción de la «soberanía mágica».

Pero la teoría de la «soberanía mágica» influyó a su vez de manera decisiva en el perfil originario del dios celeste. De suerte que Varuna, al menos en su forma «histórica» (es decir, tal como está representado en los documentos védicos y posvédicos), no puede ser considerado simplemente como un dios del cielo ni puede decirse que sea un dios lunar o un dios oceánico. Varuna es, o tiende a ser, *todas* esas divinidades a la vez y es al mismo tiempo el dios soberano por excelencia.

22. DIOSES CELESTES IRANIOS

También los iranios tienen un dios supremo celeste; según Herodoto (I, 131), subían «a las montañas más altas para ofrecer sacrificios a Zeus, nombre con el que designaban toda la extensión circular del cielo». No sabemos cuál era el nombre iranio de ese dios celeste primordial. La divinidad que encontramos en el Avesta, y que Zaratustra intentó transfigurar al hacer de ella el centro de su reforma religiosa, se llamaba Ahura Mazda, «Señor Sabiduría», «omnisciente». Uno de sus epítetos, *vouru cashâni,* «el de amplia visión» (Nyberg, *Die Religionen des alten Irans,* 99), denuncia una estructura uránica. Pero la reforma de Zaratustra depuró a Ahura Mazda de sus elementos naturalistas, y los rasgos más concretos del antiguo dios celeste los encontramos sobre todo en textos tardíos, que reflejan una vuelta al viejo politeísmo iranio.

Desde los primeros estudios comparativos, se vio en Ahura Mazda una figura que correspondía a Varuna. Aunque algunos eruditos han discutido esta homologación (por ejemplo, H. Lommel, *Les anciens aryens,* 99s), no encontramos razones serias para rechazarla. Los rasgos comunes que hace cincuenta años señalaba Oldenberg, en su estudio *Varuna und die Adityas,* resultan bastante convincentes; Ahura Mazda es, como Varuna, el «dios soberano» (Dumézil, *Naissance d'Archanges,* 82). Hay una fórmula avéstica arcaica bastante frecuente, Mitra-Ahura (cf. Benveniste-Renou, *Vrtra et Vrthragna,* 46), en la que Mitra aparece asociado a un Ahura que no es todavía el Ahura Mazda de los tiempos históricos, sino que recuerda más

bien al Asura por excelencia de los textos védicos, Varuna; de suerte que el Mitra-Ahura avéstico corresponde al binomio védico Mitra-Varuna. No llegaremos a afirmar con Hertel (*Die Sonne und Mithra im Avesta,* 174s), Nyberg (*op. cit.,* 99) y Widengren (*Hochgottglaube im alten Iran,* 94s) que Mitra es el cielo nocturno y Ahura Mazda el cielo diurno. Pero es indudable que en la epifanía de Ahura Mazda se trasluce la estructura celeste. Sus «vestiduras son la bóveda firme del cielo» (*Yasna,* 30, 5; cf. *Yasht,* 13, 2-3); derrama la lluvia por todas partes para alimento del hombre «piadoso y de los animales útiles» (*Vidêvdât,* 5, 20), se denomina «el que ve mucho, el que mejor ve, el que alcanza muy lejos con la vista, el que mejor ve de lejos, el que espía, el que conoce, el que mejor conoce» (*Yasht,* 1, 12-13), «el que nunca engaña» (*ibíd.,* 1, 14), «el que sabe...; es infalible, tiene una inteligencia infalible, es omnisciente» (*ibíd.,* 12, 1). «No es posible engañar a Ahura, que lo observa todo», dice el *Yasna,* 45, 4. Como los demás dioses del cielo, Ahura Mazda no conoce el sueño y ningún narcótico tiene poder sobre él (*Vidêvdât,* 19, 20). Por eso no hay secreto que escape «a su mirada brillante» (*Yasna,* 31, 13-14). Ahura Mazda garantiza la inviolabilidad de los contratos y el respeto a la palabra dada; cuando Ahura Mazda revela a Zaratustra por qué ha creado a Mitra, le dice que el que viola un pacto (*mitra* = contrato) acarrea la desgracia sobre su país entero (*Yasht,* 10, 1-2). Garantiza, por tanto, entre los hombres la buena armonía contractual que asegura el equilibrio de las fuerzas cósmicas y la prosperidad general. Esta es también la razón por la que Mitra es omnisciente, tiene diez mil ojos y mil orejas (*Yasht,* 17, 16; cf. Pettazzoni, *Le corps parsemé d'yeux,* 9) y, como Ahura Mazda, es infalible, es poderoso, no conoce el sueño y está siempre alerta (*Yasht,* 10, 7); tampoco «se le puede engañar» (*adaoyamna*) y es «omnisciente» (*vispô. vidva*).

Pero todos estos atributos y funciones no implican sólo una epifanía uránica; implican también otros atributos; por ejemplo, el de la soberanía (cf. Widengren, *op. cit.,* 260s). Ahura Mazda lo ve y lo sabe todo no sólo porque es el dios del cielo, sino porque, en tanto que soberano, es el guardián de las leyes y el que castiga a los culpables; por el hecho de ser soberano, tiene que garantizar el buen orden y la prosperidad de la naturaleza y de la sociedad a la vez, puesto que una sola infracción puede comprometer el equilibrio en todos los niveles cósmicos. El estado de los textos religiosos iranios —debido sobre todo a la reforma de Zaratustra— no permite reconstruir la figura originaria de Ahura Mazda en tanto que dios celeste. Cabe preguntarse incluso si Ahura Mazda habrá sido alguna vez pura y simplemente un dios celeste, o si por el mero hecho de ser un dios supremo no era ya a la vez el dios del destino (Widengren, 253), el arquetipo del soberano y del sacerdote (*ibíd.,* 386), el dios bisexuado (*ibíd.,* 251); es decir, si no se había revelado desde el comienzo de su «historia» como una teofanía compleja, en la que los elementos uránicos desempeñaban un papel muy importante, pero no exclusivo.

Hay que tener en cuenta también la concepción prezaratustriana de un Ahura Mazda *deux otiosus* (cf. Nyberg, 105; Widengren, 394) que no crea directamente, sino por el *spenta mainyu* (*Yasht,* 44, 7), es decir, por un «espíritu bueno» que le sirve de intermediario y que es la réplica del demiurgo que acompaña al ser celeste supremo en las religiones primitivas. Es un fenómeno tan general que tiene que responder a una tendencia fundamental de la vida religiosa, tendencia sobre la que volveremos más adelante. En el caso de Ahura Mazda, este fenómeno está contrarrestado por la reforma de Zaratustra; como él, otros muchos reformadores religiosos (Moisés, los profetas, Mahoma) dieron nueva vida a los antiguos dioses supremos celestes que, anquilosados en *dei otiosi,* habían sido sustituidos en la experiencia religiosa de las masas por figuras divinas más concretas y más dinámicas (los dioses de la fecundidad, las grandes diosas, etc.). Pero la reforma religiosa implica una experiencia de lo sagrado completamente distinta de la que aquí nos ocupa y será preferible dejar su estudio para más adelante.

23. URANOS

En Grecia, Uranos conservó más puros los caracteres naturalistas; Uranos *es* el cielo. Hesíodo nos lo describe

(*Teog.*, 126s) acercándose y extendiéndose en todas direcciones cuando, «ávido de amor» y trayendo la noche consigo, envuelve a la tierra. Esta hierogamia cósmica revela una vocación celeste. Pero fuera de este mito, no nos ha llegado nada de Uranos, ni siquiera una imagen. Su posible culto fue absorbido por otros dioses, por Zeus en primer lugar. Uranos confirma una vez más ese destino de las divinidades celestes supremas de verse gradualmente excluidas de la actualidad religiosa y soportar usurpaciones, sustituciones y fusiones sin cuento hasta que acaban por caer en el olvido. Uranos, a quien la religión olvidó por completo, sobrevive en el mito transmitido por Hesíodo; un mito que, a través de sus diversos rituales, responde al deseo de conocer el origen de las cosas. En efecto, en un principio existía si no el cielo sólo, al menos la pareja divina Cielo-Tierra [9]. Y de esa inagotable hierogamia nacieron los primeros dioses (Oceano, Hiperion, Teia, Temis, Febe, Cronos, etc.), los cíclopes y otros seres monstruosos. Uranos era el principio masculino fecundador por excelencia, como lo eran todos los dioses del cielo, como lo era Dyaus, por ejemplo (al que se llamaba *suretah*, «de buena simiente» [*Rig Veda,* IV, 17, 4]; de él y de su esposa divina Prthivî nacieron los hombres y los dioses [*ibíd.,* I, 106, 3; 159, 1; 185, 4; IV, 56, 2; etc.]).

Pero a diferencia de los demás dioses celestes, Uranos tiene una fecundidad peligrosa. Sus criaturas no se parecen a las que hoy pueblan la tierra: son monstruos (con cien brazos, con cincuenta ojos, estatura gigantesca, etc.). Uranos los «odió desde el primer día» (Hesíodo), y por eso los escondía en el cuerpo de la Tierra (Gaia), que sufría y gemía. Alentado por Gaia, Cronos, el último de sus hijos, espera a que su padre se acerque a la tierra al anochecer, como los demás días, le corta el órgano generador y lo tira al mar. La mutilación de Uranos puso fin a sus creaciones monstruosas y a la vez a su soberanía. Dumézil ha demostrado *(Ouranos-Varuna)* que este mito corresponde al mito de la impotencia de Varuna y al ritual de la investidura del

[9] En el mito de Hesíodo, la Tierra —Gaia— engendra a Uranos; es un vestigio de la religión telúrica del substrato prehelénico.

soberano en la India. Más adelante volveremos sobre el tema de los «riesgos de la soberanía», pero conviene que veamos desde ahora el sentido esencial de esos dos mitos y del ritual correspondiente (controlar y asegurar la fecundidad). Entre esas dos soberanías, la de Varuna y la de Uranos, hay también una gran simetría; a pesar de toda su evolución naturalista, Uranos «fue el primer soberano del universo» (Apolodoro, *Biblioth.,* I, 1); su primera hija se llamaba Basileia (Diodoro, III, 57). De la misma manera que Varuna es por excelencia la divinidad que «ata», Uranos «ata» también a sus hijos, escondiéndolos uno tras otro en el cuerpo de Gaia. Varuna «se apodera del hálito» de su hijo Brigu y lo envía al mundo subterráneo *(Jaiminiya Br.,* I, 44; S. Lévi, *Doctrine,* 100s; Dumézil, 55). Uranos encadena a los cíclopes y los precipita en el «Tártaro» (Apolodoro, *Biblioth.,* I, 1, 2). Cronos, que le sucede en la soberanía universal, encadena también a sus adversarios, y los órficos atribuyen a Zeus la misma magia.

Lo que distingue a Uranos de los demás dioses celestes es su fecundidad monstruosa y el odio que siente hacia sus propias criaturas. Todos los dioses celestes son creadores; han creado el mundo, los dioses, los seres vivos. La «fecundidad» no es más que una especialización de su esencial vocación creadora. «El cielo santo está embriagado por penetrar en el cuerpo de la Tierra», decía Esquilo en una de sus tragedias perdidas, las *Danaiades* (Nauck, frag. 44). Esta es la razón por la que los dioses celestes de las religiones indomediterráneas se identifican, en una u otra forma, con el toro. El *Rig Veda* llama a Dyaus «toro» (cf. I, 160, 3; V, 36, 5; V, 58, 6; etc.), y veremos cómo la mayoría de los dioses celestes egeo-orientales gozan del mismo atributo. Pero en el caso de Uranos, esa fecundidad es peligrosa. Como hace muy bien notar P. Mazon en su comentario a la *Teogonía* de Hesíodo (col. Budé [1928] 28s), la mutilación de Uranos pone fin a su odiosa y estéril fecundidad, introduciendo en el mundo, por la aparición de Afrodita (nacida de la espuma ensangrentada del miembro generador de Uranos), el orden y la fijeza de las especies, haciendo imposible toda generación desordenada y nociva.

No se ha explicado todavía por completo esa peculiaridad de Uranos, al menos tal como nos la presenta el mito

de Hesíodo. ¿Por qué entre tantos dioses celestes es el único que procrea indefinidamente seres monstruosos a los que «odia» y a los que tiene cuidado de «encadenar» después en el Tártaro o en el vientre de la Tierra? ¿Habría aquí una reminiscencia, tomada en sentido negativo, de aquel «tiempo» mítico, aquel *illud tempus,* en el que la creación no tenía todavía normas fijas, en el que todo podía nacer de todo, en el que el lobo dormía junto a la oveja y el leopardo junto al cabrito? Una de las características de ese «tiempo» primero y paradisíaco era, en efecto, la libertad absoluta en todos los niveles de lo real y, por tanto, también en el de las especies. Son muchas las tradiciones que nos hablan del carácter fluido, monstruoso, de los seres creados entonces, en el comienzo del mundo. Esa peculiaridad terogenésica de Uranos, ¿es un comentario racionalista destinado a hacer ver el régimen introducido por Afrodita y controlado después por Zeus, régimen caracterizado por la fijeza de las especies, el orden, el equilibrio y la jerarquía, tal como el espíritu griego lo representa? ¿O habría que ver más bien en la lucha de los uránidas el proceso por el que las divinidades del substrato prehelénico han sido sustituidas por los dioses helénicos?

24. ZEUS

Cualquiera que sea la explicación de esas creaciones aberrantes, el hecho es que Uranos desapareció del culto antes de la época histórica. Fue sustituido por Zeus, cuyo nombre expresa claramente su esencia celeste. Como Dyaus, Zeus conserva en su nombre los valores «brillo» y «día» (cf. sánscrito *div,* «brillar», «día»; los cretenses llamaban al día *dia,* Macrobio, I, 15, 14; cf. Cook, *Zeus,* I, 1s) y está vinculado etimológicamente a *dios* y al latín *dies.* Sin embargo, es preciso no limitar su dominio a lo que abusivamente se ha llamado «el cielo sereno, luminoso, brillante», considerando que sus funciones meteorológicas son desarrollos ulteriores o influencias extranjeras. El rayo era el arma de Zeus, y los lugares en que habían caído rayos (Enelysia) se le consagraban. Todos los epítetos de Zeus

revelan un vínculo más o menos directo con la tempestad, la lluvia, la fertilidad. Se le llama, por ejemplo, Ombrios y Hyettios (lluvioso), Urios (el que envía los vientos favorables), Astrapios (el que fulmina), Bronton (el tonante), etc. Se le llama Georgos (agricultor) y Ctonios (cf. Hesíodo, *Los trabajos y los días,* v. 465) porque regula la lluvia y asegura la fertilidad de los campos. Hasta sus formas animales (Zeus Lykaios, con figura de lobo, al que se ofrecían sacrificios humanos; cf. Nilsson, *Geschichte,* 371s) se explican por la magia agrícola (los sacrificios tenían lugar en épocas de sequía, de catástrofes meteorológicas, etc.).

Desde hace mucho tiempo se ha venido observando que Zeus, a pesar de ser la divinidad suprema del panteón griego, tiene en proporción menos fiestas y un culto más reducido que los demás dioses, y se han sugerido diversas explicaciones de esta anomalía (cf. Nilsson, 369). En efecto, Zeus, como todas las divinidades celestes, no está presente siempre en la vida religiosa; sin embargo, domina dos sectores importantes: la agricultura y la expiación. Todo lo que asegura una buena cosecha (la meteorología, la lluvia) y todo lo que purifica de los pecados cae bajo la jurisdicción celeste. La «purificación» y la «iniciación» por el rayo o por aquello que le representa (el rombo, la piedra de rayo) son ritos arcaicos (§ 12) que no solamente atestiguan la antigüedad de las divinidades celestes, sino además la de sus aspectos dramáticos, tormentosos. Muchos eruditos, seducidos por la etimología de *Diêus, olvidan con demasiada facilidad la unidad estructural de la intuición arcaica de las divinidades uránicas. Zeus es soberano, naturalmente; pero ha conservado con más pureza que otros dioses celestes su carácter de «padre». Es Zeus *pater* (cf. *Dyaus pitar,* Júpiter), arquetipo del jefe de la familia patriarcal. En su perfil de *pater familias* se reflejan las concepciones sociológicas de las etnias arias. Esta función es lo que explica el Zeus Ktêsios, el «Hausvater» que los helenos llevaron consigo en todas sus migraciones y al que representaban como un verdadero genio doméstico, bajo forma de serpiente. Zeus, «padre» y «soberano», era natural que se convirtiera en la divinidad de la ciudad, Zeus Polienos, de quien los reyes recibían su autoridad. Pero este polimorfismo puede reducirse siempre a la misma es-

tructura: la supremacía corresponde al padre, es decir, al creador, al artífice de todas las cosas. Ese elemento creador es evidente en Zeus, no en el plano cosmogónico (puesto que no es él quien ha hecho el universo), sino en el plano biocósmico: regula las fuentes de la fertilidad, es el dueño de la lluvia. Es «creador», puesto que es «fecundador» (también Zeus es a veces toro; cf. el mito de Europa). Y su «creación» depende en primer lugar de todo el drama meteorológico, ante todo de la lluvia. Su supremacía es a la vez de orden paternal y soberano: garantiza el buen estado de la familia y de la naturaleza por medio de sus fuerzas creadoras por un lado y por su autoridad como guardián de las normas por otro.

25. JUPITER, ODIN, TARANIS, ETC.

Al Júpiter itálico, como a Zeus, se le adoraba en lo alto de las montañas. La montaña acumula múltiples simbolismos (§ 31): es «alta», se acerca al cielo, es el lugar en torno al cual se reúnen las nubes y estalla el trueno. El Olimpo fue sin duda un monte elegido; pero Zeus, como Júpiter, estaban presentes en todas las colinas. Los sobrenombres de Júpiter son también elocuentes: Lucelius, Fulgur, Fulgurator. La encina estaba consagrada a Júpiter (como a Zeus) por ser el árbol sobre el que caían más rayos. La encina del Capitolio estaba consagrada a Júpiter Feretrius, *qui ferit*, «el que hiere», llamado también Júpiter Lapis, representado por un trozo de sílex. Como todos los dioses celestes, Júpiter castigaba con el rayo, y castigaba ante todo a los que faltaban a su palabra, a los que violaban un pacto. Júpiter Lapis consagraba los tratados internacionales; el fecial inmolaba un cerdo con el sílex sagrado, exclamando: «Si el pueblo romano viola el tratado, que Júpiter le hiera como hiero yo ahora a este cerdo con la piedra». Júpiter era la divinidad suprema, el soberano absoluto: *Jupiter omnipotens, Jupiter Optimus Maximus.* Epítetos que se han conservado incluso en los textos literarios: *summe deum regnator* (Nevio, frag. 15); *meus, pater, deorum regnator, architectus omnibus* (Plauto,

Amphitr., 44s); *deum regnator nocte caeca caelume conspectu abstulit* (Accio, frag. 33), etc. Como soberano cósmico que es, Júpiter no interviene en la historia por la fuerza física militar, como Marte, sino por los recursos de su magia. Dumézil (*Mitra-Varuna,* 33; *Jupiter, Mars, Quirinus,* 81) nos hace ver esta magia de Júpiter recordando un episodio de la historia romana; cuando los sabinos, dueños ya del Capitolio, amenazaban aniquilar por el pánico al ejército romano, Rómulo imploró a Júpiter: «¡Haz que cese el terror de los romanos, detén su vergonzosa huida!». Y en aquel mismo instante, como por milagro, los romanos recobraron su valor, contraatacaron y vencieron (Plutarco, *Romulus,* 18; Tito Livio, I, 12). Júpiter había intervenido en forma «mágica», actuando directamente sobre las fuerzas espirituales de los romanos.

Al hablar de la religión de los semnones, Tácito menciona (*Germania,* 39) la creencia de esta nación germánica en un dios supremo, *regnator omnium deus,* cuyo nombre no cita (cf. Closs, *Die Religion des Semnonenstammes,* passim). Los germanos —nos dice también Tácito— adoraban en primer lugar a Mercurio y a Marte, es decir, a Wothan (*Wôthanaz, el Odín nórdico) y a Tyr (*Tîwaz, antiguo alto alemán Zîo, anglosajón Tio; de **tîwaz,* que corresponde a *Diêus, *deivos, divus,* con el sentido genérico de «dios»). Se ha querido ver en *Tîwaz el *regnator omnium deus* (por ejemplo, Hommel, *Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus),* el antiquísimo dios germánico del cielo. Thôrr (Donar; *Thunraz) es, como Indra y Júpiter, un dios de la tormenta y del combate. Volvemos a encontrar en la mitología germánica, con las inevitables variantes, la misma distinción que existe entre Uranos, que «ata» a sus adversarios y *conoce el porvenir* (advierte a Cronos del peligro que le amenaza), y Zeus, que *lucha* «heroicamente» con sus rayos, o entre el «mago» Varuna y el guerrero Indra. Thôrr es el campeón de los dioses, el arquetipo por excelencia de los héroes germanos; Odín, aunque se ve complicado también en un sinnúmero de combates, vence sin esfuerzo, gracias a su «magia» (ubicuidad, metamorfosis, facultad de paralizar al adversario por el miedo, «que le ata»). Como ha demostrado Dumézil (*Dieux des Germains,* 19s), se conserva aquí el arcaico díptico indo-

ario del «soberano mágico» y del «soberano héroe», del poseedor de la fuerza espiritual y de la fuerza física [10].

En el caso de Odín (Wodan) y de Thôrr (Donar) nos encontramos, pues, ante dos dioses uránicos, completados por los atributos especializados de estos dos tipos de soberanía y sensiblemente modificados por distintas influencias y procesos colaterales. Sobre todo Odín (Wodan) es un caso difícil que se resiste a cualquier definición simplista. Se ha movido en planos muy distintos, apropiándose los atributos de las divinidades agrícolas y de las divinidades de la fecundidad y convirtiéndose también en un dios ctónico-funerario, jefe de las almas de los héroes muertos. En estos últimos tiempos se han consolidado cada vez más las analogías de la religión wodanista con el chamanismo de los nómadas del norte y noroeste de Asia (cf. Closs, 665 y la nota 62). Wodan es el «gran chamán», que está colgado del árbol del mundo durante nueve noches *(Hâvamâl,* estr. 139-141) y descubre las runas, adquiriendo así sus poderes mágicos (es indudable que aquí se alude a un rito de iniciación). Hasta su nombre revela al dueño de *Wut,* el *furor religiosus (Wodan, id est furor;* Adam von Bremen). La embriaguez exuberante, la excitación mántica, la educación mágica de las escuelas escáldicas encuentran técnicas análogas dentro del chamanismo, lo cual no quiere decir que Odín-Wodan sea para los germanos una divinidad extranjera (como se ha tratado muchas veces de demostrar), sino simplemente que su «especialización» ulterior le ha llevado a apropiarse muchos privilegios de tipos divinos exóticos, con lo cual ha adquirido semejanza con éstos.

[10] Encontramos también el mismo díptico en la mitología babilónica. Ea, divinidad de las aguas y de la sabiduría, no lucha «heroicamente» con los monstruos primordiales Apsu y Mummu, sino que los «ata» con encantamientos mágicos para matarlos después *(Enuma Elish,* I, 60-74). Marduk, tras haber recibido de la asamblea de los dioses las prerrogativas de la soberanía absoluta (que hasta ese momento habían pertenecido al dios celeste Anu, IV, 4 y 7) y con ellas el cetro, el trono y el *palû* (IV, 29), se pone a combatir al monstruo marino Tiamat. Asistimos a una lucha «heroica». El arma principal de Marduk sigue siendo, no obstante, «la red», «regalo de su padre Anu» (IV, 49; en el cap. I, 83, se nos dice que Marduk es hijo de Ea y no de Anu; pero cualquiera que sea su padre, ese padre pertenece a la soberanía mágica). Marduk «ata» a Tiamat (IV, 95), lo «encadena» y lo mata (IV, 104). Encadena también a todos los dioses y demonios que habían ayudado a Tiamat y los mete en cárceles y en cavernas (IV, 111-114, 117, 120). Marduk adquiere la soberanía por una lucha heroica, pero conserva también las prerrogativas de la soberanía mágica.

Los celtas reconocen a Taranis, que es probablemente un dios del cielo tormentoso (de la raíz céltica *taran* = tronar; cf. irlandés *torann,* «trueno»). El báltico Perkûnas *(perkunâs* = relámpago) y el protoeslavo Perum (cf. el polaco *piorun* = relámpago) son también dioses celestes supremos que se manifiestan sobre todo en la tormenta. Se han relacionado sus nombres con la divinidad védica Parjanyas y con el germánico Fjörgyn, madre de Thôrr, y últimamente con Phorkys, padre de las Peleiades (Krappe, *Les Péléiades).* Los nombres *(*perkus, quercus)* y el culto de esas divinidades uránicas revelan su estrecha relación con la encina y con ciertos pájaros que auguran el tiempo (pájaros que anuncian la tormenta o la primavera; cf. Harrison, *Themis,* 94s). Pero, al menos en su forma histórica, denuncian una «especialización» muy marcada; son ante todo divinidades de la tormenta; controlan las estaciones, traen la lluvia y son, por tanto, divinidades de la fertilidad. Junto a la encina de Dodona, consagrada a Zeus, estaban las palomas sagradas, símbolo de la gran madre telúrica, lo cual es índice de una antigua hierogamia del dios celeste de la tormenta con la gran diosa de la fecundidad. Volveremos a encontrar este fenómeno en gran escala.

26. DIOSES DE LA TORMENTA

La «especialización» de las divinidades celestes en divinidades del huracán y de la lluvia, así como la acentuación de sus poderes fecundantes, se explica en parte por la estructura pasiva de las divinidades uránicas y la tendencia que estas divinidades tienen a ceder su lugar a otras hierofanías, más «concretas», más claramente personificadas, más directamente implicadas en la vida cotidiana de los hombres. Esto se debe ante todo a la trascendencia del

cielo y a la creciente «sed de lo concreto» que el hombre siente. El proceso de «evolución» de las divinidades celestes es bastante complejo. Para facilitar la exposición, distinguiremos dos líneas de desarrollo: 1) el dios del cielo, dueño del mundo, soberano absoluto (déspota), guardián de las leyes; 2) el dios del cielo, creador, principio masculino por excelencia, esposo de la gran diosa telúrica, dispensador de la lluvia. Huelga decir que no se encuentra nunca puro ninguno de los dos tipos, que las líneas de desarrollo no son nunca paralelas, sino que se interfieren constantemente, que el «soberano» es a la vez dispensador de lluvia y que el «fecundador» es a la vez un déspota. Sin embargo, no cabe duda de que el proceso de especialización tiende a delimitar de manera bastante precisa las jurisdicciones de cada uno de esos dos tipos divinos.

Como ejemplo típico de la primera clase —de los soberanos y guardianes de las leyes— citemos a T'ien, Varuna, Ahura Mazda. La segunda clase —la de los «fecundadores»— es morfológicamente más rica. Pero en todos sus representantes aparecen las siguientes constantes: hierogamia con la diosa Tierra; el trueno, la tormenta y la lluvia; relaciones rituales y míticas con el toro. Entre los dioses de esta segunda clase —«fecundadores», pero también «dioses de la tormenta»— podemos citar a Zeus, a Min y al dios hitita, pero también a Parjanya, Indra, Rudra, Hadad, Ba'al, Júpiter Dolichenus y Thôrr; en una palabra: los llamados dioses de la tormenta. Cada una de esas divinidades tiene, por supuesto, su «historia» propia, por la que se diferencia más o menos claramente de las demás; en lo que, con visión química de la mitología, se ha llamado su «composición», entran distintos componentes. Pero todo esto se verá con más claridad cuando empecemos a ocuparnos de la «forma» de los dioses y no sólo de su «fuerza». De momento nos interesan sobre todo los elementos de unión, sus valencias comunes. Las más importantes son la fuerza genésica (y en consecuencia su relación con el toro; la tierra aparece muchas veces representada como una vaca), el trueno y la lluvia. Es decir, en una palabra: las epifanías de la fuerza y de la violencia, resortes indispensables de las energías que aseguran la fertilidad biocósmica. Las divinidades de la atmósfera son, indiscutiblemente, especializaciones de las divinidades celestes; pero por grande que esa «especialización» sea, no llega nunca a abolir su carácter uránico. Esto nos lleva a colocar a las llamadas divinidades de la tormenta junto a las divinidades celestes propiamente dichas; en unas y en otras encontraremos las mismas prerrogativas y los mismos atributos.

Tomemos, por ejemplo, el caso de Parjanya, la divinidad india del huracán. Su estructura celeste es evidente: Parjanya es hijo de Dyaus (*Rig Veda,* VII, 102, 1) y a veces se confunde con él; por ejemplo, cuando se le considera como esposo de la diosa de la tierra Prithvî (*Atharva Veda,* XII, 1, 12, 42). Parjanya reina sobre las aguas y sobre todos los seres vivos (*Rig Veda,* VII, 101, 2), envía las lluvias (*ibíd.,* V, 83; VII, 101-102), asegura la fecundidad de los hombres, de los animales y de la vegetación (*ibíd.,* V, 83, 1; VI, 52, 16; VII, 101, 1-2) y el universo entero se estremece ante sus tormentas (*ibíd.,* V, 83, 2). Más dinámico y más concreto que Dyaus, Parjanya mantiene con más éxito su rango dentro del panteón indio. Pero ese rango ya no es el supremo. Parjanya ya no lo «sabe» todo, como Dyaus, ni es soberano, como Varuna. Su especialización le ha limitado el campo de acción y —lo que es más— ya no es invulnerable ni dentro de su propio dominio. Podrá ser reemplazado por otra hierofanía de la tormenta y de la energía fertilizadora, en cuanto nuevos rituales o nuevas creaciones míticas así lo exijan.

Es precisamente lo que va a ocurrir en época védica. Parjanya deja paso a Indra, el más popular de los dioses védicos (sólo en el *Rig Veda* hay más de 250 himnos dirigidos a él, junto a los 10 dirigidos a Varuna y 35 en que se invoca a la vez a Mitra, a Varuna y a los adityas). Indra es el «héroe» por excelencia, guerrero temerario de indomable energía, vencedor del monstruo Vritra (que se había apoderado de las aguas), infatigable bebedor de soma. Cualquiera que sea la interpretación que se proponga, no podemos eludir las valencias cósmicas de Indra ni su vocación demiúrgica. Indra recubre el cielo (*Rig Veda,* I, 61, 8-9), es mayor que la tierra entera (*ibíd.,* I, 102, 8; III, 32, 11), lleva el cielo como diadema (*ibíd.,* I, 173, 6) y puede ingerir cantidades aterradoras de soma; ¡es capaz de beberse tres lagos de una vez! (*ibíd.,* VI, 17, 11). Embriagado por

el soma, mata a Vritra, desencadena los huracanes, hace temblar el horizonte. Todo lo que hace Indra rezuma fuerza y jactancia. Es una realización viviente de la exuberancia de la vida, de la energía cósmica y biológica; hace que circule la savia y la sangre, anima los gérmenes, da libre curso a las aguas y hace que se abran las nubes. El rayo *(vajra)* es el arma con la que mató a Vritra y es también el arma de los maruts, divinidades menores del huracán, cuyo jefe es Indra. A los maruts, «nacidos de la carcajada del rayo» *(ibíd.,* I, 23, 12), se les invoca repetidamente para que no lancen sus «proyectiles» *(ibíd.,* VII, 56, 9) «contra los hombres y el ganado y para que no los maten» *(ibíd.,* V, 55, 9; VII, 56, 17; etc.).

La tormenta es, por excelencia, el poderoso desencadenamiento de las fuerzas creadoras; Indra derrama la lluvia y regula la humedad, al tiempo que es el dios de la fertilidad (cf. Hopkins, *Indra as God of Fertility)* y el arquetipo de las fuerzas genésicas *(Rig Veda,* VI, 46, 3, le llama *sahasramushka,* «el de los mil testículos»). Es *urvâvapati,* «el dueño del campo», y *sîrapati,* «el dueño del arado»; es el «toro de la tierra» *(Atharva Veda,* XII, 1, 6), el fecundador de los campos, de los animales y de las mujeres (cf. Meyer, *Trilogie,* III, 154s). «Indra procrea los animales» *(Maitr. S.,* II, 5, 3), en las bodas se le invoca para que conceda diez hijos a la desposada *(Hiranyakecin-Grihyasûtra,* I, 6, 20, 2) y son innumerables las invocaciones (cf. Meyer, III, 164s) en las que se hace referencia a su inagotable fuerza genésica. Todas las atribuciones y prerrogativas de Indra son solidarias y todos los dominios que controla se corresponden. Trátese de los rayos con que hiere a Vritra y libera las aguas o de la tempestad que precede a la lluvia, de la absorción de cantidades fabulosas de soma, de la fertilización de los campos o de sus gigantescas posibilidades eróticas, estamos siempre ante una epifanía de la fuerza vital. El menor de sus gestos, incluso su jactancia y su fanfarronería nacen de una superabundancia. El mito de Indra expresa admirablemente la unidad profunda que existe entre todas las manifestaciones plenarias de la vida. La dinámica de la fecundidad es la misma en todos los niveles cósmicos y el idioma revela muchas veces tanto la solidaridad de todos los instrumentos fertilizadores como su

descendencia común; etimológicamente, *varsha,* «lluvia», está muy cerca de *vrishan,* «macho». Indra agita sin cesar las fuerzas cósmicas, haciendo circular así por el universo entero la energía bioespermática. Las reservas de su vitalidad son inagotables y en ellas se fundan las esperanzas de los hombres [11]. Pero Indra no es *creador;* promueve la vida en todas partes y la derrama victoriosamente por el universo entero, pero no la *hace.* La función creadora, que todas las divinidades uránicas tienen, se ha «especializado» en Indra en una misión genésica y vitalizante.

27. LOS FECUNDADORES

A Indra se le compara constantemente con un toro (cf. los textos agrupados por Oldenberg, *Religion des Veda,* 2.ª ed., 74; Hillebrandt, *Vedische Mythologie,* II [²1929] 148). Su réplica irania, Verethragna, se aparece a Zaratustra bajo la forma de un toro, un caballo semental, un carnero, un macho cabrío y un jabalí (por ejemplo, *Yasht,* 14, 7-25), «símbolos todos del espíritu viril y combativo, de los poderes elementales de la sangre» (Benveniste-Renou, *Vrtra et Vrthragna,* 33). También a Indra se le llama a veces carnero *(mesha;* cf. *Rig Veda,* I, 51, 1). Estas mismas epifanías animales aparecen también en Rudra, divinidad prearia, asimilada por Indra. Rudra es el padre de los maruts, y en un himno *(ibíd.,* II, 34, 2) se nos recuerda cómo «el toro Rudra los creó en el blanco seno de Prishni». En su forma taurina, la divinidad genésica celeste se unió a una diosa vaca de proporciones cósmicas. Uno de sus nombres es Prishni, otro es Sabardughâ; pero se trata siem-

[11] Esta exposición sumaria de la hierofanía de Indra, tal como se nos revela sobre todo en el mito, no agota la función que Indra desempeña en la religión india. Toda figura divina está implicada en un sinfín de ritos, sobre los que no podemos extendernos aquí. (Habría, por ejemplo, que recordar que Indra y su escolta de Maruts son el arquetipo de las «sociedades de hombres» indoarias, compuestas por jóvenes a los que se somete a ciertas «pruebas» durante la iniciación; cf. Stig Wikander, *Der arische Männerbund* [Lund 1938] 75s). Valga la observación para todas las divinidades mencionadas.

pre de una vaca que lo procrea todo. *Rig Veda,* III, 38, 8, habla de «una vaca *vishvarupâ* que lo vivifica todo»; en el *Atharva Veda,* X, 10, la vaca se une sucesivamente con todos los dioses y procrea en todos los planos cósmicos; «los dioses viven de la vaca y los hombres también; la vaca se ha convertido en este universo, tan vasto como el imperio del sol» *(ibid.,* X, 10, 34). Aditi, madre de las divinidades supremas adityas, está representada también por una vaca (Oldenberg, *Rel. des Veda,* 2.ª ed., 205).

Esta «especialización» genésico-taurina de la divinidad de la atmósfera y de la fertilidad no es exclusiva de la India; también aparece en toda un área afroeuroasiática bastante extensa. Pero hagamos notar desde ahora que esas «especializaciones» denuncian también influencias externas, ya sean influencias de orden étnico (esos elementos «súdicos» de que hablan los etnólogos) ya de orden religioso. Indra, por ejemplo, presenta rasgos de influencia no aria (Rudra), pero de momento nos interesa más el hecho de que su personalidad ha sido alterada e incrementada por elementos que no le pertenecían en tanto que dios de la lluvia, del huracán y de la fertilidad cósmica. Su relación con el toro y el soma, por ejemplo, le confiere caracteres lunares (cf. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen,* 338s). La luna gobierna las aguas y las lluvias y distribuye la fecundidad universal (§§ 49s); los cuernos del toro fueron asimilados muy pronto a la media luna. En seguida volveremos sobre estos complejos culturales. Pero retengamos desde ahora que la *especialización genésica obliga a las divinidades celestes a reabsorber en su personalidad todas las hierofanías directamente relacionadas con la fecundidad universal.* Al acentuar sus funciones meteorológicas (tempestad, rayo, lluvia) y genésicas, un dios celeste se convierte necesariamente en pareja de la gran madre ctónico-lunar y además se asimila sus atributos, que en el caso de Indra son el soma, el toro y quizá también ciertos aspectos de los maruts (en la medida en que éstos hipostasían las almas errantes de los muertos).

El toro y el rayo fueron desde muy pronto (2400 a. C.) los símbolos conjugados de las divinidades atmosféricas (cf. Malten, *Der Stier in Kult und mythischen Bild,* 110s). El mugido del toro se asimiló en las culturas arcaicas al

huracán y al trueno (cf. el *bull-roarer* de los australianos); uno y otro eran epifanías de la fuerza fecundante. Por eso aparecen constantemente en la iconografía, en los ritos y en los mitos de todas las divinidades atmosféricas del área afroeuroasiática. En la India prearia, el toro figuraba en los cultos protohistóricos de Mohenjodaro y del Beluchistán. «Los juegos taurinos» que aún hoy se conservan en el Dekkan y en el sur de la India (Autran, *Préhistoire du Christianisme,* I, 100s) existían ya en la India prevédica, en el tercer milenio antes de Cristo (sello de Chauhudaro, de *circa* 2500 a. C.). Predrávidas, drávidas e indoarios veneraron al toro; unas veces como epifanía del dios genésico-atmosférico y otras como uno de sus atributos. Las imágenes taurinas abundan en los templos de Çiva, cuyo vehículo *(vâhana)* es el toro Nandin. El vocablo kanarés *Ko,* que significa «animal de raza bovina», designa también el cielo, el rayo, rayo de luz, agua, cuerno, monte (Autran, 99). El complejo religioso cielo-rayo-fecundidad se ha conservado aquí en la forma más completa que cabe. El tamul *Kô(n)* tiene el sentido de «divinidad», pero su plural *Kôn-ar* significa «vaqueros» *(ibid.,* 96). Es posible que exista alguna relación entre estos términos dravídicos y el sánscrito *gôu* (ind.-eur. *g^uôu)* y el sumerio *gu(d),* que significa a la vez «toro» y «potente, valiente» (sobre el término *g^uôu,* cf. Nehring, 73s). Conviene mencionar también el origen común de los términos semitas y grecolatinos de toro (cf. el asirio *shûru,* el hebreo *shôr,* el fenicio *thôr...,* el griego *tauros* y el latino *taurus),* que viene a confirmar la unidad de ese complejo religioso.

En Irán eran frecuentes los sacrificios del toro, que Zaratustra combatió incansablemente *(Yasna,* 32, 12, 14; 44, 20; etc.). En Ur, en el tercer milenio, el dios de la tormenta estaba representado por un toro (Malten, *Der Stier,* 103), y «el dios por el que se jura» (es decir, en su origen, un dios del cielo) era en la antigua Asiria y en Asia Menor un dios tauromorfo *(ibid.,* 120). En este sentido, es muy significativa la supremacía que adquirieron los dioses de la tormenta del tipo de Teshup, Hadad, Ba'al, en los cultos paleoorientales. Conviene que nos detengamos un poco más en estas divinidades. No conocemos el nombre del dios supremo de los hititas, esposo de la diosa Arinna; se pensó,

pero erróneamente, que se llamaba Zashhapunah (Furlani, *La religione degli Hittiti,* 35, contra Dussaud, *Mana,* II, 343). Su nombre se escribía con dos ideogramas de origen babilónico: U e IM. En lúvico, este ideograma se leía Dattash, y en hurrita, Teshup. Era dios del cielo y del huracán, de los vientos y del rayo. (En acádico, el ideograma IM tenía los valores *zunnu,* «lluvia»; *sharu,* «viento»; *remanu,* «trueno»; cf. Ch. Jean, *La religion summérienne,* 101). En sus títulos se reflejaba su prestigio celeste y su rango de soberano absoluto: «Rey del cielo», «Señor del país de Hatti». El epíteto más frecuente es «poderosísimo» y su símbolo es el rayo, el hacha o la maza (Furlani, 36).

Recordemos que en todas las culturas paleoorientales el «poder» estaba simbolizado sobre todo por el toro; en acádico, «romper el cuerno» equivale a «quebrantar el poder» (cf. Autran, 74). El dios de Arinna era también tauromorfo (se han encontrado imágenes suyas en todos los templos) y el toro era su animal sagrado. En los textos se dice que se le consagraban los dos toros míticos: Serish y Hurrish (Götze, *Kleinasien,* 133); algunos eruditos creen incluso que son sus hijos (Malten, *Der Stier,* 107). El único mito que se conoce es el de su lucha con la serpiente Illuyankash (Furlani, 87s; Dussaud, *op. cit.,* 345-346), en el que vuelve a aparecer el tema de la lucha de la divinidad de la tormenta y de la fertilidad con un reptil monstruoso (Indra-Vritra, Zeus-Typhon; prototipo Marduk-Tiamat). Es menester señalar también el gran número de epifanías locales de este dios; en el tratado de Suppiluliumash se citan 21 U (Furlani, 37), lo cual viene a confirmar su carácter autóctono en todas las regiones habitadas por hititas. U era un dios popular en todo el Asia Menor y occidental, cualquiera que fuese el nombre bajo el que se le invocara.

Para los sumero-babilonios, esos nombres eran Enlil y Bêl. Aunque tercero en la tríada de dioses cósmicos, era el más importante de todo el panteón; era hijo de Anu, la divinidad celeste suprema. Volvemos a encontrar aquí el fenómeno ya bien conocido del paso del *deus otiosus* celeste a un dios activo y fecundador. Su nombre, en sumerio, significa «Señor del viento impetuoso» (*lil,* «viento potente, huracán»). Se le llama también *lugal amaru,* «divinidad del viento y del huracán», y *ûmu,* «tempestad»; *En-ug-ug-ga,* es decir, «dueño de los huracanes» (Furlani, *Religione babilonese-assira,* I, 118). Enlil gobierna también las aguas y provocó el diluvio universal. Se le llama «el poderoso», *alim,* el dios del cuerno, el señor del universo, el rey del cielo y de la tierra, el padre Bel, el gran guerrero, etc. (*ibíd.,* 118s). Su esposa es Ningalla, «la gran vaca», *umum rabêtum,* «la gran madre», invocada generalmente bajo el nombre de Bêltu o Bêlit, «señora» (*ibíd.,* 120). El nombre de su templo en Nippur, «la Casa de la Montaña», confirma también su origen celeste y su función meteorológica (*ibíd.,* 121). La «montaña» sigue siendo el símbolo de la divinidad celeste suprema incluso cuando ésta se «especializa» en divinidad de la fecundidad y de la soberanía.

En Tell-Khafaje, en el santuario más antiguo que hasta hoy se conoce, aparece la imagen del toro junto a la de la diosa madre (Autran, *Préhistoire du Christianisme,* I, 67). El dios El, que ocupaba un puesto preeminente en el panteón paleofenicio, era llamado «toro» (*shor*) y también El, «toro compasivo» (Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra,* 2.ª ed., 95). Pero, en época tardía, este dios fue suplantado por Baʿal, «Dueño, Señor», en el que Dussaud ve, y con razón, al dios Hadad (*Mythologie phénicienne,* 362s; *Le vrai nom de Baʿal,* passim; *Les découvertes,* 98s). La equivalencia de Baʿal y Hadad está confirmada también en las tablas de el-Amarna (*Mythologie phénicienne,* 362). Hadad hace oír su voz en el trueno, lanza los relámpagos y dispensa la lluvia. Los protofenicios comparaban a Hadad con un toro: los últimos textos descifrados evocan cómo «la fuerza de Baʿal (es decir, Hadad) corneó a Mot, como los toros salvajes...» (Dussaud, *Sanctuaire,* 258). Y en el mito de «la caza de Baʿal» se compara la muerte de Baʿal con la de un toro: «así cayó Baʿal..., como un toro» (Dussaud, *Le vrai nom,* 19). No es extraño que Baʿal-Hadad tenga una compañera, Asherat (Anat, Ashtart), y que su hijo, Aliyan, sea una divinidad del agua, de la fecundidad y de la vegetación (Dussaud, *Mythologie,* 370s; *Découvertes,* 115s). A Baʿal-Hadad se le sacrifican toros (cf. la famosa escena entre Elías y los profetas de Baʿal en el Carmelo). A Bêl, el continuador asirio de Anu y de Enlil, se le califica de «toro divino»; a veces se le llama ᵈGu, «el

bovino» o «el gran carnero» (Dara-gal; Autran, *Préhistoire,* I, 69s).

Es notable la solidaridad de los símbolos «genésicos» y «celestes» en todo este tipo de divinidades de la tormenta. Con frecuencia, Hadad, representado en forma de toro, lleva marcado el signo del rayo (Ward, *Seal Cilinders,* 399). Pero a veces el rayo adquiere la forma de los cuernos rituales (Autran, *op. cit.,* I, 89). El dios Min, prototipo del dios egipcio Ammón, era también calificado de «toro de su madre» y «gran toro» *(Ka wr).* El rayo era uno de sus atributos y su función pluviogenésica aparece clara en su epíteto de «el que rasga la nube de lluvia». Min no era una divinidad autóctona, los egipcios sabían que procedía, como su pareja la vaca Hathor, del país de Pwnt, es decir, del océano Indico (cf. Autran, *La flotte, à l'enseigne du Poisson,* 40s). Finalmente, para cerrar esta rápida exposición de un conjunto de hechos excepcionalmente rico (cf. la bibliografía), digamos que fue en forma de toro como Zeus raptó a Europa (epifanía de la madre), como se unió a Antíope e intentó violar a su hermana Deméter. En Creta se leía este extraño epitafio: «Aquí yace el gran bovino que se llama Zeus».

28. EL ESPOSO DE LA GRAN MADRE

Vemos, pues, que ese conjunto cielo lluvioso-toro-gran diosa constituía uno de los elementos de unidad de todas las religiones protohistóricas del área euroafroasiática. Indudablemente, aquí se acentúa la función genésico-agraria del dios tauromorfo de la atmósfera. Lo que ante todo se venera en Min, Ba'al, Hadad, Teshup y otros dioses taurinos del rayo, esposos de la gran diosa, no es su carácter celeste, sino sus posibilidades fecundadoras. Su sacralidad deriva de la hierogamia con la gran madre agraria. Su estructura celeste se valora por su función genésica. El cielo es, ante todo, la región donde «muge» el trueno, donde se forman las nubes y se decide la fertilidad de los campos, es decir, la región que asegura la continuidad de la vida sobre la tierra. La trascendencia del cielo es entendida sobre todo en su modalidad meteorológica, y su «poder»

equivale a un receptáculo ilimitado de gérmenes. A veces esta equivalencia se refleja incluso en el idioma; el sumerio *me* significa «hombre, macho» y, al mismo tiempo, «el cielo». Los dioses meteorológicos (rayo, tormenta, lluvia) y genésicos (el toro) pierden su autonomía celeste, su soberanía absoluta. Cada uno de ellos va acompañado y muchas veces es dominado por una gran diosa, de la que en última instancia depende la fecundidad universal. Ya no son criaturas cosmogónicas, como las divinidades celestes primordiales, sino fecundadores y procreadores en el orden biológico. La hierogamia pasa a ser su función esencial. Por eso aparecen con tanta frecuencia en los cultos de la fecundidad, especialmente en los cultos agrarios; sin embargo, nunca desempeñan el papel principal; éste incumbe unas veces a la gran madre y otras a un «hijo», divinidad de la vegetación que muere y resucita periódicamente.

La «especialización» de las divinidades celestes acaba por modificar radicalmente su perfil; al perder su trascendencia, al hacerse «accesibles» y, en consecuencia, indispensables para la vida humana, al transformarse de *deus otiosus* en *deus pluviosus,* taurino y genésico, se asimilan continuamente una serie de funciones, atributos y prerrogativas que les eran extraños y de los que no se ocupaban en su soberbia trascendencia celeste [12]. En su tendencia —propia de toda «forma» divina— a agrupar en torno suyo todas las manifestaciones religiosas y a imperar en todos los sectores cósmicos, las divinidades de la tormenta y las divinidades genésicas absorben dentro de su personalidad y de su culto (sobre todo por sus hierogamias con la diosa madre) elementos que, en su origen, no pertenecían a su estructura uránica.

Por otra parte, el drama meteorológico no tiene por qué

[12] Se da también el fenómeno inverso: un dios local, que la «historia» ha convertido en dios supremo, se apropia los atributos de la divinidad celeste. Asur, divinidad protectora de la ciudad que lleva su nombre, se apropia los atributos del Creador, del Soberano supremo, y pasa así al rango de dios del cielo (cf. Knut Tallqvist, *Der Assyrische Gott* [Helsinki 1932] 40s). El *Enuma Elish,* que se leía en Babilonia el cuarto día del año nuevo ante Marduk, se leía en Asiria ante la estatua de Asur (Labat, *Le poème de la Création* [París 1935] 59).

estar siempre expresado por una divinidad celeste; a veces se ha considerado ese conjunto rayo-tormenta-lluvia como una hierofanía de la luna; es el caso, por ejemplo, de los esquimales, de los bosquimanos y del Perú (Koppers, *Pferdeopfer,* 376). Los cuernos del toro se han comparado desde los tiempos más remotos a los cuartos creciente y menguante y se han asimilado a la luna. Menghin (*Weltgeschichte der Steinzeit,* 148) establece una relación entre la media luna y las figurillas femeninas del auriñaciense (que tienen un cuerno en la mano); los ídolos de tipo bovino, relacionados siempre con el culto de la gran madre (= la luna), son frecuentes en el neolítico (*ibíd.,* 448). Hentze (*Mythes et symboles lunaires,* 95s) ha estudiado ese conjunto genésico-lunar en una amplia área cultural. Las divinidades lunares mediterráneo-orientales estaban representadas en forma de toro e investidas de atributos taurinos. Así, por ejemplo, al dios babilonio de la luna, Sin, se le llamaba «el poderoso becerro de Enlil», mientras Nannar, el dios lunar de Ur, era calificado de «poderoso, toro joven del cielo, el más notable hijo de Enlil» o de «poderoso, toro joven de robustos cuernos», etc. En Egipto, la divinidad de la luna era «el toro de las estrellas», etc. (Koppers, *op. cit.,* 387). Más adelante veremos todo lo coherente que es la relación entre los cultos ctónico-lunares y los de la fecundidad. La lluvia —«semen» del dios de la tormenta— se integra en la hierofanía de las aguas, que están, ante todo, dentro de la jurisdicción de la luna. Todo lo que está en relación con la fecundidad pertenece, en forma más o menos directa, al amplio círculo luna-aguas-mujer-tierra. Las divinidades celestes, al «especializarse» en divinidades viriles y genésicas, entraron fatalmente en contacto con esos conjuntos prehistóricos y en ellos se han quedado, sea porque han conseguido asimilárselos, sea porque han sido a su vez integrados por ellos.

29. YAHVE

Las únicas divinidades del cielo pluvioso y fecundador que han logrado conservar su autonomía a pesar de sus innumerables hierogamias con grandes diosas son las que

han seguido evolucionando por la línea de la soberanía; las que, junto al rayo fecundador, han conservado su cetro y han seguido garantizando el orden universal, siendo guardianas de las normas y de la encarnación de la ley. Zeus y Júpiter son divinidades de este tipo. Es evidente que la personalidad de esas figuras imperiales llegó a tener tanta precisión gracias a la propensión especial del espíritu griego y romano hacia la norma y la ley. Pero ese tipo de procesos de racionalización no fue posible más que a partir de la intuición religiosa y mítica de los ritmos cósmicos, de su armonía y de su perennidad. T'ien es también un buen ejemplo de soberanía celeste que tiende a revelarse como hierofanía de la ley, del ritmo cósmico. Todos estos aspectos se comprenderán mejor cuando estudiemos el tema religioso del soberano y de la soberanía.

La «evolución» de la divinidad suprema de los hebreos transcurre en un plano, en cierto modo, paralelo. La personalidad de Yahvé y su historia religiosa son demasiado complejas para resumirlas en unas líneas. Digamos, sin embargo, que sus hierofanías celestes y atmosféricas constituyeron muy pronto el núcleo de las experiencias religiosas gracias al cual fueron posibles las revelaciones ulteriores. Yahvé manifiesta su poder en la tormenta; el trueno es su voz, y al rayo se le llama «el fuego» o «las flechas» de Yahvé (Sal 18,15; etc.). El Señor de Israel, cuando transmite las leyes a Moisés, se anuncia por «el trueno, el rayo y una humareda densa» (Ex 19,16). «La montaña del Sinaí estaba envuelta en humo porque Yahvé había bajado en medio del fuego...» (Ex 19,18). Débora recuerda, llena de temor religioso, cómo «tembló la tierra, se agitaron los cielos y se fundieron en agua las nubes» al paso del Señor (Jue 5,4). Yahvé advierte su llegada a Elías por una «gran tempestad que rompía los montes y hendía las rocas: el Señor no estaba en la tempestad. Después de la tempestad hubo un terremoto: el Señor no estaba en aquel terremoto. Y después del terremoto, un fuego: el Señor tampoco estaba en aquel fuego, y tras el fuego, un murmullo dulce y leve» (1 Re 19,11s). Cuando Elías suplica al Señor que se muestre y que confunda a los sacerdotes de Ba'al, el fuego del Señor cae sobre los holocaustos del profeta (1 Re 18,38). La zarza ardiendo del episodio de

Moisés, la columna de fuego y las nubes que conducían a los israelitas en el desierto son epifanías yahvistas. Y la alianza de Yahvé con la descendencia de Noé, que se salvó del diluvio, se manifiesta por un arco iris: «He puesto mi arco iris en la nube y él servirá de señal de alianza entre yo y la tierra» (Gn 9,13).

Esas hierofanías celestes y atmosféricas manifiestan ante todo el «poder» de Yahvé, cosa que no ocurre en las demás divinidades de la tormenta. «Dios es grande por su poder. ¿Quién podría enseñar como él?» (Job 36,22). «Coge el relámpago en la mano... Se anuncia por el ruido de un trueno... (Ante ese espectáculo) mi corazón tiembla, salta fuera de su sitio. ¡Oíd! ¡Oíd el temblar de su voz, el trueno que sale de su boca! Lo hace rodar por toda la extensión de los cielos, y su rayo brilla hasta los confines de la tierra. No retiene al relámpago en cuanto suena su voz. Dios truena con su voz de manera maravillosa...» (Job 36,32-33; 37,1-4). El Señor es el único y verdadero dueño del cosmos. Puede hacerlo todo, aniquilarlo todo. Su «poder» es absoluto; por eso tampoco su libertad conoce límites. Soberano indiscutido, mide su misericordia o su cólera a su antojo, y esa libertad absoluta del Señor es la revelación más contundente de su trascendencia y de su absoluta autonomía; porque «nada ata» al Señor, nada le obliga, ni siquiera las buenas obras y el respeto de sus leyes.

De esta intuición del «poder» de Dios como única realidad absoluta parten todas las místicas y todas las especulaciones ulteriores en torno a la libertad del hombre y a las posibilidades de su salvación por el respeto de las leyes y por una moral rigurosa. Nadie es «inocente» ante Dios. Yahvé ha concertado una «alianza» con su pueblo, pero su soberanía le permite anularla en cualquier momento. Si no lo hace, no es en virtud de la «alianza» (nada puede «ligar» a Dios, ni siquiera sus propias promesas), sino por su bondad infinita. Yahvé aparece en toda la historia religiosa de Israel como Dios del cielo y de la tormenta, creador y todopoderoso, soberano absoluto y «Señor de los ejércitos», apoyo de los reyes del linaje de David, autor de todas las normas y de todas las leyes que permiten que la vida continúe existiendo sobre la tierra. La «ley», cualquiera que sea su forma, encuentra su fundamento y su justificación en una revelación de Yahvé. Pero a diferencia de los demás dioses supremos, que no pueden actuar en contra de las leyes (Zeus no puede librar a Sarpedón de la muerte, *Ilíada,* XVI, 477ss), Yahvé conserva su libertad absoluta.

30. LOS FECUNDADORES SUSTITUYEN A LOS DIOSES URANICOS

También en el culto son sustituidas las divinidades celestes por dioses de la tormenta y dioses procreadores. Marduk sustituye a Anu en la fiesta del Año Nuevo (§ 153). En cuanto al importante sacrificio védico del Açvamedha, acabó por estar dedicado a Prajâpati (a veces también a Indra); antes de esto, estuvo dedicado a Varuna, y como Varuna sustituyó a Dyaus, es muy posible que originariamente el sacrificio del caballo se realizara en honor del antiguo dios indoario del cielo. Los pueblos uraloaltaicos sacrifican aún hoy caballos a los dioses supremos uránicos (§ 33). El elemento esencial y arcaico del Açvamedha es su carácter cosmogónico. El caballo está identificado con el cosmos y su sacrificio simboliza (es decir, *reproduce)* el acto de la creación. El sentido de este rito resultará más claro en otro capítulo (§§ 153s). Conviene subrayar aquí, por un lado, el conjunto cosmogónico dentro del cual se inscribe el Açvamedha, y por otro, el sentido de iniciación que tiene la ceremonia. Que el Açvamedha sea además un ritual de iniciación lo prueban sobradamente los siguientes versos del *Rig Veda* (VIII, 48, 3): «Nos hemos hecho inmortales, hemos visto la luz, hemos encontrado a los dioses». El que conoce el misterio de esta iniciación triunfa de la segunda muerte *(punarmrityu)* y ya no tiene miedo a morir. La iniciación equivale a la conquista de la inmortalidad y a la transmutación de la condición humana en condición divina. Es importante el hecho de que coincida la conquista de la inmortalidad con la repetición del acto de la creación; el que ofrece el sacrificio supera su condición humana y se hace inmortal en virtud de un ritual cosmogónico. Volveremos a encontrar esta coincidencia entre la iniciación y la cosmogonía en los misterios de Mitra.

Como Prajâpati —a quien luego se dedicó el sacrificio—,

el caballo que se sacrifica simboliza el cosmos. Para los iranios, los cereales y las plantas nacían del cuerpo del toro primordial, al que había dado muerte Ahrimán; en la tradición germánica, el cosmos deriva del cuerpo del gigante Ymir (Güntert, *Arische Weltkönig,* 315s; Christensen, *Le premier homme,* I, 11s; Koppers, *op. cit.,* 320s). No vamos a ocuparnos aquí de las implicaciones de este mito cosmogónico ni de sus paralelos extremo-orientales (por ejemplo, Pan'ku) o mesopotámicos (el cosmos creado por Marduk del cuerpo de Tiamat). Lo único que nos interesa es el carácter *dramático* del acto de la creación tal como se nos ofrece en este tipo de mitos: el cosmos no es creado *ex nihilo* por la divinidad suprema, sino que cobra existencia por el sacrificio (o el autosacrificio) de un dios (Prajâpati), de un monstruo primordial (Tiamat, Ymir), de un macrántropo (Purusha) o de un animal primordial (el toro Evakdâth para los los iranios). En el origen de estos mitos se encuentra, real o alegóricamente, el sacrificio humano (Purusha = «hombre»); Al. Gahs ha encontrado este complejo en un área etnológica muy amplia y que aparece siempre relacionada con las ceremonias de iniciación y las sociedades secretas (cf. Koppers, 314s). El carácter dramático del sacrificio cosmogónico de un ser primordial prueba que esas cosmogonías no son «primarias», sino que representan las fases de un largo y complicado proceso mítico-religioso que, en buena parte, se había desarrollado ya en época prehistórica.

El Açvamedha es un ejemplo excelente para ver la complejidad de los rituales propios de las divinidades uránicas. Sustituciones, fusiones y simbiosis desempeñan un papel tan activo en la historia del culto como en la historia de los dioses. Volviendo a nuestro ejemplo, encontraremos en él una sustitución más: el sacrificio indio del caballo ha sustituido a un sacrificio más antiguo del toro (en el Irán se sacrificaban toros y el mito cosmogónico habla de un toro primordial; también Indra aparece rodeado de toros antes de estarlo de caballos sementales; «Prajâpati es, en efecto, el gran toro», *Çat. Br.,* 4, 4, 1, 14; cf. 6, 5, 2, 5, 17; etc.). En los textos védicos aparecían los açvins (cuyo nombre está en relación también con los caballos) montados no en caballos, sino en cebúes (cf. R. Otto, *Gottheit. d. Arier,* 76s).

Los açvins son, como los dióscuros (dios kuroi; cf. let. *dêwa deli,* lituan. *diéwo sunelei),* hijos del dios del cielo. Su mito tiene mucho de las hierofanías celestes (Aurora, Venus, las fases de la luna) y del carácter sagrado de los gemelos; en efecto, la creencia (cf. la bibliografía) de que el nacimiento de gemelos presupone la unión de un mortal con un dios, y sobre todo con un dios del cielo, está muy difundida. Se representa siempre a los açvins junto a una divinidad femenina, ya sea Uça, diosa de la aurora, o Sûryâ; los dióscuros aparecen también junto a una figura femenina, su madre o su hermana; Cástor y Pólux junto a Helena; Anfión y Zetos junto a su madre, Antíope; Hércules e Ificles junto a Alcmene, su madre; Dardanos e Iasion junto a Harmonía, etc. En resumen: *a)* los açvins y los dióscuros —todos los gemelos míticos, cualquiera que sea su nombre— son hijos del dios del cielo (y generalmente del dios del cielo y una mortal); *b)* no se separan de su madre o de su hermana; *c)* sus actividades en la tierra son siempre bienhechoras. Los açvins, así como los dióscuros, sanan a los hombres, los salvan del peligro, protegen a los navegantes, etc. En cierto sentido, son los representantes de la sacralidad celeste en la tierra, aunque su perfil, indiscutiblemente más complejo, no puede reducirse al simple carácter de dispensadores de sacralidad. Pero cualesquiera que sean los conjuntos mítico-rituales a los que pueda referirse la figura de los dióscuros, su actividad bienhechora sigue siendo un hecho.

Los dióscuros no han llegado nunca a desempeñar un papel capital en la religiosidad universal. Allí donde los «hijos del dios» fracasaron, su hijo triunfó. Dionisos es el hijo de Zeus, y su aparición en la historia religiosa de Grecia constituye una revolución espiritual. Osiris es asimismo el hijo del cielo (una diosa) y de la tierra (un dios); el fenicio Alein es el hijo de Baʿal, etc. Sin embargo, todas estas divinidades están estrechamente relacionadas con la vegetación, el sufrimiento, la muerte y la resurrección, la iniciación. Todas son dinámicas, patéticas, sotéricas. Tanto las grandes corrientes de religiosidad popular como las sociedades secretas de misterios en el Egeo y en Oriente han cristalizado en torno a estas divinidades, que suelen llamarse de la vegetación, pero que son ante todo divinidades

dramáticas: asumen el destino entero del hombre, y como él, conocen las pasiones, el sufrimiento y la muerte. Nunca se ha acercado tanto la divinidad a los hombres. Los dióscuros ayudan y protegen a la humanidad; las divinidades sotéricas comparten los sufrimientos de esa humanidad, mueren y resucitan para rescatarla. Esa «sed de lo concreto» que no cesó de empujar a segunda fila a las divinidades celestes —distantes, impasibles, indiferentes al drama cotidiano— se manifiesta en la importancia concedida al «hijo» del dios del cielo (Dionisos, Osiris, Alein, etc.). El «hijo» se declara con frecuencia descendiente de su padre celeste, y, sin embargo, no es esa ascendencia la que justifica el papel capital que desempeña en la historia de las religiones, sino su «humanidad», es decir, el hecho de que esté definitivamente integrado en la condición humana, aunque logre excederla por su resurrección periódica.

31. SIMBOLISMO CELESTE

Hemos ido viendo una serie de divinidades celestes o estrechamente relacionadas con la hierofanía uránica. En todas partes hemos notado ese mismo fenómeno de retraimiento de las divinidades celestes ante teofanías más dinámicas, más concretas y más íntimas. Sería un error, sin embargo, limitar las hierofanías celestes a las figuras divinas o semidivinas a que han dado lugar. El carácter sagrado del cielo trasciende a innumerables complejos rituales o míticos que, aparentemente, no tienen relación directa con una divinidad uránica. Lo sagrado del cielo sigue vivo en la experiencia religiosa a través del simbolismo de la «altura», de la «ascensión», del «centro», etc., incluso cuando la divinidad uránica ha pasado ya a segundo término. En ese simbolismo encontramos también a veces que una divinidad uránica ha sido sustituida por otra divinidad fertilizante, pero no por eso desaparece la estructura celeste del simbolismo.

La montaña, por estar más cerca del cielo, es sagrada por dos conceptos: por un lado, participa del simbolismo espacial de la trascendencia («alto», «vertical», «supremo», etc.), y por otro, es el dominio por excelencia de las

hierofanías atmosféricas, y en su virtud, la morada de los dioses. Todas las mitologías tienen una montaña sagrada, variante más o menos célebre del Olimpo griego. Todos los dioses celestes tienen en sitios altos lugares dedicados a su culto. Los valores simbólicos y religiosos de las montañas son innumerables. Muchas veces la montaña es considerada como el punto de unión del cielo y de la tierra, y, por tanto, como «centro», punto por el que pasa el eje del mundo, región saturada de sacralidad, lugar en el que puede pasarse de unas zonas cósmicas a otras. Así, por ejemplo, en Mesopotamia se creía que el «Monte de los Países» unía el cielo y la tierra (Jeremias, *Handbuch*, 130), y el monte Meru de la mitología india se alza en el centro del mundo; sobre él brilla la estrella polar (Kirfel, *Kosmographie*, *15). Para los pueblos uralo-altaicos existe también un monte central, Sumbur, Sumur o Sumeru, sobre cuya cúspide está colgada la estrella polar (creencias de los buriatos; Holmberg, *Der Baum des Lebens*, 41). Las creencias iranias sitúan el monte sagrado Haraberezaiti (Harburz) en el centro de la tierra y unido al cielo (textos en Christensen, *Le premier homme*, II, 42). En el Edda, Himinbjörg es, como su nombre indica, un «monte celeste»; en él, el arco iris (Bifröst) llega hasta la bóveda del cielo. Creencias de este tipo se encuentran también entre los finlandeses, los japoneses, etc.

El «monte», por el hecho de ser el punto en que convergen el cielo y la tierra, está en el «centro del mundo» y es *indudablemente el punto más alto de la tierra*. Por eso las regiones consagradas —«lugares santos», templos, palacios, ciudades santas— son asimiladas a «montañas» y se convierten a su vez en «centros», es decir, se integran mágicamente en la cúspide de la montaña cósmica (cf. § 145). Los montes Tabor y Garizim, de Palestina, eran también «centros»; por eso Palestina, la «tierra santa», era considerada como el lugar más alto de la tierra y por ello no fue alcanzada por el diluvio. «La tierra de Israel no ha sido anegada por el diluvio», dice un texto rabínico (citado por Wensinck, *The Navel of the Earth*, 15; más textos en Burrows, *Labyrinth*, 54). Para los cristianos, el centro del mundo es el Gólgota, cúspide de la montaña cósmica y lugar en que fue creado y enterrado Adán. Y para la tra-

dición islámica, el punto más alto de la tierra es la Ka'aba, puesto que «la estrella polar prueba que se encuentra exactamente en el centro del cielo» (texto de Kisa'i, citado en Wensinck, *op. cit.*, 15).

Los nombres mismos de los templos y de las torres sagradas son índices de esta asimilación a la montaña cósmica: «el monte casa», «la casa del monte de todos los países», «la montaña de las tormentas», «la unión del cielo y la tierra», etc. (Th. Dombart, *Der Sakralturm*, 34). El término sumerio para designar la *ziqqurat* es U-Nir (monte), que Jastrow traduce por «visible desde muy lejos» (*Sumerian and Akkadian Views of Beginnings*, 289). La *ziqqurat* era, propiamente hablando, un «monte cósmico», es decir, una imagen simbólica del cosmos; sus siete pisos representaban los siete cielos planetarios (como en Borsippa) o tenían los colores del mundo (como en Ur). El templo de Barabudur es también imagen del cosmos y está construido como una montaña artificial. El carácter sagrado del templo (monte = centro del mundo) se extendía a la ciudad entera; por eso las ciudades orientales eran «centros», cúspides de la montaña cósmica, puntos de unión entre las regiones cósmicas. A Larsa, por ejemplo, se la llamaba entre otras cosas «la casa de la unión entre el cielo y la tierra»; a Babilonia, «la casa del fundamento del cielo y de la tierra», «el enlace entre el cielo y la tierra», «la casa del monte luminoso», etc. (Dombart, 35). China, la capital del soberano perfecto, se encuentra exactamente en el centro del universo (Granet, *La pensée chinoise*, 324), es decir, en la cúspide de la montaña cósmica.

En otro capítulo volveremos sobre este simbolismo cosmológico del centro, en el que la montaña desempeña un papel tan importante (§ 143). Pero ya desde ahora podemos señalar la virtud consagrante de la «altura». Las regiones superiores están saturadas de fuerzas sagradas. Todo lo que se acerca al cielo participa, en mayor o menor grado, de su carácter trascendente. La «altura», lo «superior», es asimilado a lo trascendente, a lo sobrehumano. Toda «ascensión» constituye una ruptura de nivel, una transición al más allá, un exceder el espacio profano y la condición humana. Huelga decir que la «altura» debe su sacralidad al carácter sagrado de las regiones atmosféricas superiores

y, por tanto, en última instancia, a lo sagrado del cielo. El monte, el templo, la ciudad, etc., tienen carácter sagrado porque les alcanza el prestigio del «centro», es decir, inicialmente, porque se equiparaban a la cúspide más alta del universo y al punto en que se unen el cielo y la tierra. Por consiguiente, la consagración por rituales de ascensión y subidas de montes o escaleras debe su valor al hecho de que integra al que las practica en una región celeste superior. La riqueza y la variedad del simbolismo de la «ascensión» no es más que aparentemente caótica; tomados en conjunto, todos estos ritos y símbolos se explican por el carácter sagrado de la «altura», es decir, de lo celeste. El trascender la condición humana, ya penetrando en una zona sagrada (templo, altar), ya por la consagración ritual, ya por la muerte, se expresa concretamente por una «transición», una «subida», una «ascensión».

32. MITOS DE ASCENSION

La muerte es un trascender la condición humana, es un «paso al más allá». En las religiones que sitúan el otro mundo en el cielo o en una región superior, el alma del muerto asciende por los senderos de una montaña o se sube a un árbol o a una cuerda (sobre este último tema, cf. Van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie*, números 17 y 66 con sus notas). La expresión habitual con que en asirio se dice «morir» es «aferrarse a la montaña». Asimismo, el egipcio *myny*, «aferrarse», es un eufemismo para decir «morir» (H. Zimmern, *Zum Babylonischen Neujahrsfest*, II, 5, nota 2). El sol se pone entre las montañas y por allí pasa el camino hacia el otro mundo, que ha de seguir el difunto. Yama, el primer muerto de la tradición mítica india, recorrió «los altos desfiladeros» para enseñar «el camino a muchos hombres» (*Rig Veda*, X, 14, 1). El camino de los muertos en las creencias populares uralo-altaicas sube por las montañas; Bolot, héroe kara-kirghiz, y Kesar, el rey legendario de los mongoles, entran en el mundo del más allá (es una de las pruebas de la iniciación) por una gruta situada en lo alto de los montes; el chamán efectúa su viaje al infierno escalando unas montañas muy altas (Eliade, *Le*

chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, 184s). En los textos funerarios egipcios se conserva la expresión *asket pet (asket* = «peldaño») para hacer constar que la escalera puesta a disposición de Ra para que suba de la tierra al cielo es una escalera real (W. Budge, *From Fetish to God,* 346). «Está ya colocada mi escalera para ver a los dioses», dice el Libro de los Muertos (Weill, *Le champ des roseaux,* 52). «Los dioses le hacen una escalera para que suba por ella al cielo» (Weill, 28). En muchas tumbas de la época de las dinastías arcaicas y medievales se han encontrado amuletos que representan una escalera de mano *(maqet)* o una escalinata (Budge, *The Mummy,* 324, 326).

Ese camino que recorren las almas de los muertos en su viaje hacia el otro mundo lo recorren también los que —por su condición excepcional o por la eficacia de ciertos ritos— logran penetrar en el cielo en vida. El motivo de la «ascensión» al cielo, por medio de una cuerda, un árbol o una escalera, es bastante frecuente en los cinco continentes. No vamos a dar más que algunos ejemplos (cf. Eliade, *Le chamanisme,* 404s, 423s). En la tribu australiana Dieri existe el mito de un árbol que, por magia, crece hasta llegar al cielo (Van Gennep, *op. cit.,* núm. 32). Los numgahburran hablan de dos pinos milagrosos que comenzaron a crecer en una ocasión en que se violó un tabú, y crecieron hasta que sus copas tocaron el cielo *(ibíd.,* núm. 44). Los mara cuentan que sus antepasados acostumbraban trepar por un árbol así para llegar al cielo y volver a bajar *(ibíd.,* núm. 49). La esposa del héroe maorí Tawhaki, hada bajada del cielo, se queda a su lado sólo hasta el nacimiento de su primer hijo; luego sube a una cabaña y desaparece. Tawhaki sube al cielo trepando por la cepa de una vid y luego consigue volver a la tierra (Grey, *Polynesian Mythology,* 42s). Hay otras versiones en las que el héroe llega al cielo subiéndose a un cocotero o utilizando una cuerda, un hilo de araña, una cometa. En las islas Hawai se dice que subió por el arco iris; en Tahití, que al subir a una montaña muy alta encontró a su mujer en el camino (Chadwick, *Growth of Literature,* III, 273). En un mito de Oceanía se nos cuenta cómo llegó el héroe al cielo mediante una «cadena de flechas», es decir, clavando la primera flecha en la bóveda celeste, la segunda flecha en la primera y así sucesivamente, hasta construir una cadena que unía el cielo y la tierra (Pettazzoni, *The Chain of Arrows:* «Folklore» 35, 151s). En Oceanía (Dixon, 156s), en Africa (Werner, 135), en América del Sur (Alexander, 271) y en América del Norte (Thompson, *Motif Index,* III, 7) la ascensión se lleva a cabo por una cuerda. Aproximadamente en los mismos sitios encontramos el mito de la ascensión por un hilo de araña. En Egipto (Müller, 176), en Africa (Werner, 136), en Oceanía (Chadwick, 481) y en América del Norte por una escalera. Otras veces es por un árbol (Sea Dyaks: Chadwick, 486; Egipto: Müller, 176; Africa: Werner, 136s; etc.), por una planta o por un monte (cf. Thompson, III, 8-9).

33. RITOS DE ASCENSION

Todos estos mitos y creencias corresponden a ritos concretos de «subida» y de «ascensión». La elección y la consagración del lugar del sacrificio equivale en cierto modo a una sublimación del espacio profano; «en verdad, el oficiante se construye una escalera y un puente para alcanzar el mundo celeste», dice la *Taittirîya Samhitâ* (VI, 6, 4, 2). En otro pasaje de la misma obra (I, 7, 9) el oficiante se sube por una escalera, y al llegar a lo alto del poste del sacrificio, extiende las manos y exclama: «¡He llegado al cielo, a los dioses; me he hecho inmortal!». La subida ritual al cielo es una *dûrohana,* una «subida difícil». En la literatura védica hay muchas expresiones de este tipo (cf. Coomaraswamy, *Svayamâtrnnâ,* passim). Kosingas, el sacerdote-rey de algunos pueblos de Tracia (kebrenioi y sykaiboai), amenaza a sus súbditos con ir a reunirse con la diosa Hera subiendo por una escalera de madera (Polieno, *Stratagematon,* VII, 22). La ascensión al cielo, subiendo ceremonialmente una escalera, formaba parte probablemente de una iniciación órfica (cf. Cook, *Zeus,* II, 2, 124s). En todo caso, la encontramos en la iniciación mitraica. En los misterios de Mitra, la escalera *(climax)* ceremonial tenía siete peldaños, cada uno de un metal diferente. Según Celso (Orígenes, *Contra Celsum,* VI, 22), el primer peldaño era de plomo y correspondía al «cielo» del planeta Saturno; el segundo era de estaño (Venus); el tercero, de bronce (Júpi-

ter); el cuarto, de hierro (Mercurio); el quinto, de «aleación monetaria» (Marte); el sexto, de plata (Luna); el séptimo, de oro (Sol). El octavo peldaño, dice Celso, representa la esfera de las estrellas fijas. Al subir esta escalera ceremonial, el iniciado recorría, en efecto, los «siete cielos», elevándose así hasta el empíreo.

Los chamanes de los pueblos uralo-altaicos practican todavía hoy exactamente este mismo ritual en su viaje al cielo y en las ceremonias de iniciación chamánica. La «ascensión» se realiza unas veces en el curso del sacrificio ordinario —cuando el chamán acompaña a la ofrenda (el alma del caballo sacrificado) hasta Bai Ulgen, el dios supremo— y otras veces con ocasión de las curas mágicas de enfermos que recurren al chamán. El sacrificio del caballo, que es la ceremonia religiosa principal de los pueblos uralo-altaicos, tiene lugar una vez al año y dura dos o tres noches. La primera noche se coloca una nueva yurta y, en su interior, un abedul despojado de sus ramas y en el que se han tallado nueve escalones *(tapty)*. Se escoge para el sacrificio un caballo blanco; se enciende fuego en la tienda; el chamán ahúma su tamboril y llama sucesivamente a los espíritus; después sale, se monta sobre un maniquí de trapo que representa una oca, rellena de paja, y, moviendo las manos como si quisiera volar, canta:

Por encima del cielo blanco,
Más allá de las nubes blancas,
Por encima del cielo azul,
Más allá de las nubes azules,
¡Sube al cielo, pájaro!

El objeto de este rito es apresar el alma del caballo sacrificado, *pura,* que se supone ha huido al acercarse el chamán. Apresada el alma y tras haberla hecho volver, el chamán deja en libertad a la oca y sacrifica sólo el caballo. La segunda parte de la ceremonia tiene lugar la noche siguiente; en ella, el chamán lleva el alma del caballo a presencia de Bai Ulgen. Después de ahumar el tamboril, de revestir las vestiduras rituales y de haber invocado a Merkyut, el pájaro del cielo, para que «venga cantando» y «se siente en su hombro derecho», el chamán inicia la

ascensión. Sube con agilidad los peldaños tallados en el árbol ceremonial, penetrando sucesivamente en los nueve cielos, y describe al auditorio, con infinidad de detalles, todo lo que ve y todo lo que ocurre en cada uno de los nueve cielos. En el sexto cielo venera a la Luna; en el séptimo, al Sol. Por último, en el noveno el chamán se prosterna ante Bai Ulgen y le ofrece el alma del caballo sacrificado. Es el momento culminante de la ascensión extática del chamán. Bai Ulgen le hace saber si el sacrificio ha sido bien recibido y le predice el tiempo; después el chamán se desploma extenuado, y tras un momento de silencio, despierta como de un sueño profundo (Radlof, *Aus Sibirien,* II, 19-51; Harva, *Rel. Vorst.,* 553s; Eliade, *Le chamanisme,* 176s).

Las muescas o los escalones tallados en el abedul simbolizan las esferas planetarias. Durante la ceremonia, el chamán invoca el concurso de las distintas divinidades cuyos colores específicos denuncian la naturaleza planetaria de las mismas (Holmberg, *Baum des Lebens,* 136). Al igual que en el ritual de iniciación mitraico y que en la ciudad de Ecbatana, cuyos muros de distintos colores simbolizaban los cielos planetarios (Heródoto, I, 98), la Luna se encuentra en el sexto cielo y el Sol en el séptimo. El número 9 ha sustituido al antiguo número de siete escalones; para los uralo-altaicos, la «columna del mundo» tiene siete muescas (Holmberg, *op. cit.,* 25s) y el árbol mítico de las siete ramas simboliza las regiones celestes *(ibíd.,* 137 y fig. 46). La ascensión por el abedul ceremonial equivale a la ascensión del árbol mítico, que está en el centro del mundo. El orificio del vértice de la tienda se identifica con el que está frente a la estrella polar y por el cual puede efectuarse el paso de un nivel cósmico a otro *(ibíd.,* 30s). La ceremonia se realiza, pues, en un «centro» (§ 143).

Esta ascensión tiene también lugar en la iniciación chamánica. Entre los buriatos se colocan nueve árboles, uno junto a otro, y el neófito se encarama a la copa del noveno y va pasando seguidamente por todas las demás. Se coloca también un abedul dentro de la tienda, de forma que su copa sobresalga por el orificio superior; el neófito, con un sable en la mano, sube hasta salir de la tienda por el orificio, realizando así el paso al último cielo. Una cuerda va

del abedul de la tienda a los otros nueve abedules, y de ella cuelgan trozos de algodón de distintos colores, que representan las regiones celestes. La cuerda recibe el nombre de «puente» y simboliza el viaje del chamán a la morada de los dioses (Eliade, *Le chamanisme,* 116s).

El chamán realiza una ascensión parecida para curar a los enfermos que acuden a pedir su ayuda (Harva, *Rel. Vorst.,* 546s). Los viajes míticos al cielo de los héroes turco-mongoles recuerdan también mucho los ritos chamánicos (Chadwick, *Shamanism,* 291s). Los yakuts creen que en otro tiempo los chamanes subían realmente a los cielos; los espectadores los veían volar por encima de las nubes, junto con el caballo sacrificado (Czaplika, *Aboriginal Siberia,* 238). Se cuenta que en tiempo de Gengis-Khan hubo un famoso chamán mongol que subió al cielo con su corcel (Köprülüzade, 17). El chamán ostiak dice en su canto que se eleva a los cielos por una cuerda y aparta las estrellas que le estorban en su camino (Chadwick, *Growth,* III, 204). En el poema uigur *Kudatku Bilik,* un héroe sueña que sube una escalera de cincuenta peldaños, en lo alto de la cual hay una mujer que le da de beber agua; luego, reanimado, puede ya llegar hasta el cielo *(ibíd.,* 206).

34. SIMBOLISMO DE LA ASCENSION

Jacob sueña también con una escalera cuya parte más alta llegaba al cielo, «y los ángeles del Señor subían y bajaban por ella» (Gn 28,12). La piedra sobre la que Jacob se había quedado dormido era un *bethel* y estaba «en el centro del mundo», puesto que allí se unían todas las regiones cósmicas (§ 81). En la tradición islámica, Mahoma ve una escalera que sube del templo de Jerusalén (el «centro» por excelencia) hasta el cielo, con ángeles a derecha e izquierda; por esa escalera subían las almas de los justos hacia Dios (Asín Palacios, *Escatología musulmana,* 70). Dante ve también en el cielo de Saturno una escalera de oro que llega de manera vertiginosa hasta la última esfera celeste y por la que subían las almas de los bienaventurados *(Paraíso,* XXI-XXII). La mística cristiana ha conservado también el simbolismo del «peldaño», de las «escaleras» y

de las «ascensiones». San Juan de la Cruz representa las etapas de la perfección mística por una *Subida del Monte Carmelo,* e ilustra su tratado con la ascensión larga y penosa de una montaña.

En todas las visiones y en todos los éxtasis místicos se incluye una subida al cielo. Según el testimonio de Porfirio, Plotino tuvo cuatro de estos raptos celestes durante el tiempo que vivieron juntos *(Vita Plot.,* 23). San Pablo fue elevado también hasta el tercer cielo (2 Cor 12,2). Esa doctrina de la ascensión de las almas a los siete cielos —ya sea en la iniciación, ya sea *post mortem*— gozó de una inmensa popularidad en los últimos siglos del mundo antiguo. Es indiscutiblemente de origen oriental (cf. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele:* «Arch. f. Relig.» 4, 155s), pero tanto el orfismo como el pitagorismo contribuyeron ampliamente a su difusión en el mundo grecorromano. Estas tradiciones serán estudiadas con mayor provecho en otros capítulos. Pero había que incluirlas aquí, puesto que en última instancia están justificadas por el carácter sagrado del cielo y de las regiones superiores. Cualquiera que sea el conjunto religioso en que se encuentren y cualquiera que sea el valor que se les haya dado —rito chamánico o rito de iniciación, éxtasis místico o visión onírica, mito escatológico o leyenda heroica, etc.—, las ascensiones, la subida de montañas o escaleras, el subir volando por la atmósfera, etc., significan siempre trascender la condición humana y penetrar en niveles cósmicos superiores. El mero hecho de la «levitación» equivale a una consagración y a una divinización. Los ascetas de Rudra «andan por el camino del viento porque los dioses han entrado en ellos» *(Rig Veda,* X, 156, 2-3). Los yogis y los alquimistas indios vuelan por los aires y recorren distancias enormes en unos segundos (Eliade, *Le Yoga,* 397). El poder volar y el tener alas se convierte en la fórmula que simboliza el trascender la condición humana; la capacidad de volar revela que se tiene acceso a las realidades últimas. Evidentemente, aun dentro de la fenomenología de las ascensiones, subsiste una distinción radical entre la experiencia religiosa y la técnica mágica; el santo es llevado a los cielos por un «rapto»; los yogis, los ascetas, los magos consiguen «volar» por su propio esfuerzo. Pero en ambos casos lo que les distingue de

la masa de profanos y de no iniciados es la *ascensión:* pueden penetrar en las regiones uránicas, saturadas de sacralidad, y hacerse semejantes a los dioses. Su contacto con los espacios celestes los diviniza.

35. CONCLUSIONES

Recapitulemos:

a) El cielo *en sí mismo,* en tanto que bóveda sideral y región atmosférica, es rico en valores mítico-religiosos. Lo «alto», lo «elevado», el espacio infinito son hierofanías de lo «trascendente», de lo sagrado por excelencia. La «vida» atmosférica y meteorológica aparece como un mito sin fin. Y tanto en los seres supremos de los pueblos primitivos como en los grandes dioses de las primeras civilizaciones históricas se perciben relaciones más o menos orgánicas con el cielo, la atmósfera, los acontecimientos meteorológicos, etc.

b) Pero no se pueden reducir los seres supremos a una hierofanía uránica. Son más que una hierofanía; son una «forma» que presupone un modo de ser propio y exclusivo, es decir, irreducible a la vida uránica o a la experiencia humana. Porque esos seres supremos son «creadores», «buenos», «eternos» («viejos»), han fundado las instituciones y son los guardianes de las normas, atributos que sólo parcialmente se pueden explicar por las hierofanías celestes. Queda, pues, planteado el problema de la «forma» de los seres supremos, sobre el que volveremos en un capítulo especial.

c) Hecha esta salvedad —que es importante—, encontramos en la «historia» de los seres supremos y de las divinidades celestes un fenómeno excepcionalmente revelador para la experiencia religiosa de la humanidad: esas figuras divinas tienden a desaparecer del culto. No desempeñan en ninguna parte un papel preponderante y han sido alejadas y reemplazadas por otras fuerzas religiosas: culto a los antepasados, espíritus y dioses de la naturaleza, demonios de la fecundidad, grandes diosas, etc. Y es de notar que esta sustitución se hace casi siempre en favor de una fuerza religiosa o de una divinidad más concreta, más dinámica,

más fértil (por ejemplo, el sol, la gran madre, el dios masculino, etc.). El vencedor es siempre el representante o el distribuidor de la fecundidad, es decir, en última instancia, el representante o el distribuidor de la *vida.* (Hasta el miedo a los muertos y a los demonios se reduce al temor de que la *vida* se vea amenazada por esas fuerzas hostiles que hay que conjurar y que neutralizar). El sentido profundo de esta sustitución se verá cuando tengamos ocasión de analizar los valores religiosos de la vida y de las funciones vitales.

d) En algunos casos, debidos sin duda a la aparición de la agricultura y de las religiones agrarias, el dios celeste vuelve a adquirir actualidad en tanto que dios de la atmósfera y de la tormenta. Pero esta «especialización», que le confiere una serie de prerrogativas, limita al mismo tiempo su «omnipotencia». El dios de la tormenta es «dinámico» y «fuerte», es el «toro», el «fecundador»; sus mitos se enriquecen y sus cultos se hacen brillantes, pero deja de ser «creador» del universo y del hombre, deja de ser omnisciente; a veces no es más que la pareja de una gran diosa. Contra ese dios de la tormenta, gran principio masculino, orgiástico, rico en epifanías dramáticas, al que se tributa un culto opulento y cruento (sacrificios, orgías, etc.), es contra el que han ido dirigidas las revoluciones religiosas de estructura monoteísta, profética y mesiánica del mundo semita. En la lucha entre Baʿal y Yahvé o Alá se actualizan nuevamente los valores «celestes» en oposición a los valores «terrestres» (riqueza, fecundidad, fuerza), los criterios cualitativos («interiorización» de la fe, oración, caridad) frente a los criterios cuantitativos (el sacrificio concreto, la supremacía de los gestos rituales, etc.). Pero el hecho de que la «historia» haya hecho inevitable la superación de esas epifanías de las fuerzas elementales de la vida no implica necesariamente que éstas no tuvieran valor religioso. Esas epifanías arcaicas, como tendremos ocasión de ver más adelante, representaban originariamente otros tantos modos de santificación de la vida biológica y sólo se convirtieron en «cosas muertas» en la medida en que fueron perdiendo su función originaria, vaciándose de su contenido sagrado y convirtiéndose en simples «fenómenos» vitales, económicos y sociales.

e) En muchos casos, el dios celeste es sustituido por un dios solar. El sol se convierte en distribuidor de la fecundidad sobre al tierra y protector de la vida (véanse más adelante §§ 36s).

f) A veces, se vuelve a valorizar la ubicuidad, la sabiduría y la pasividad del dios celeste, en un sentido metafísico, y el dios se convierte en epifanía de la norma cósmica y de la ley moral (por ejemplo, el Iho maorí); la «persona» divina se desvanece ante la «idea»; la «experiencia religiosa» (que por otra parte es bastante pobre en el caso de casi todos los dioses celestes) deja paso a la comprensión teórica, a la «filosofía».

g) Algunos dioses celestes conservan su actualidad religiosa o la refuerzan revelándose al mismo tiempo como dioses soberanos. Son los dioses que han logrado mantener mejor su supremacía dentro del panteón (Zeus, Júpiter, T'ien) y los dioses en cuyo nombre se han hecho las revoluciones monoteístas (Yahvé, Ahura Mazda).

h) Pero —aun en los casos en que la vida religiosa no está ya dominada por los dioses celestes— las regiones siderales, el simbolismo uránico, los mitos y los ritos de ascensión, etc., siguen ocupando un lugar preponderante en la economía de lo sagrado. Lo que está «arriba», lo «elevado», sigue siendo revelación de lo *trascendente* en todos los conjuntos religiosos. Las «formas» divinas cambian; por el simple hecho de haberse revelado a la conciencia del hombre como tales, es decir, como «formas», *tienen* «historia» y siguen la línea de su «destino»; pero lo sagrado celeste conserva su «actualidad» en todas partes y en cualquier circunstancia. El cielo, alejado del culto y desplazado en el mito, conserva su valor simbólico. Y este simbolismo celeste nutre y sustenta a su vez un gran número de ritos (de ascensión, de subida, de iniciación, de realeza, etc.), de mitos (el árbol cósmico, la montaña cósmica, la cadena de flechas, etc.) y de leyendas (el vuelo mágico, etc.). El simbolismo del «centro», que desempeña un papel considerable en todas las grandes religiones históricas, está constituido, más o menos explícitamente, por elementos celestes (el «centro» y el eje del mundo, punto de convergencia de las tres regiones cósmicas; las rupturas de

nivel y el paso de unas zonas cósmicas a otras tienen siempre lugar en un «centro»).

Someramente podríamos decir que la «historia» ha logrado relegar a segundo término las «formas» divinas de estructura celeste (es el caso de los seres supremos) o que ha logrado adulterarlas (dioses de la tormenta, dioses fecundadores), pero que esa «historia», es decir, esa experiencia e interpretación siempre nueva de lo sagrado por el hombre, no ha logrado abolir la revelación inmediata y continuada de lo *sagrado celeste;* una revelación de estructura impersonal, intemporal, ahistórica. El simbolismo celeste ha podido perdurar en todos los conjuntos religiosos, precisamente porque su modo de ser es intemporal; en efecto, el simbolismo valoriza y sirve de soporte a toda «forma» religiosa, pero no se agota en esa participación (§§ 166s).

BIBLIOGRAFIA
Y
ESTADO ACTUAL DE ESTAS CUESTIONES

El problema del dios celeste en los pueblos menos civilizados ha sido planteado sobre todo en relación con los seres supremos y el «monoteísmo primitivo». Por consiguiente, la mayoría de los trabajos que aquí vamos a citar estudian esos seres en su totalidad, como «formas» divinas, y no se ocupan sino subsidiariamente de sus caracteres celestes (excepto los libros de Pettazzoni y Frazer, cuyo objeto es precisamente el estudio exhaustivo de esos caracteres celestes).

Estudios de conjunto sobre los seres supremos primitivos: R. Pettazzoni, *Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 29 (1930) 108-129, 209-243; C. Clemen, *Der sogenannte Monotheismus der Primitiven:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 28 (1929) 290-333; R. Pettazzoni, *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia* (Roma 1946) XIIs, 1s; íd., *L'onniscienza di Dio* (Turín 1955); íd., *L'Essere supremo nelle religioni primitive* (Turín 1957).

Sobre Baiame: A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londres 1904) 362s, 466s; R. Pettazzoni, *Dio,* I: *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (Roma 1922) 2s; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* I (Münster [2]1926) 416-478; III (Münster 1931) 828-990, con la documentación complementaria.

Sobre Daramulun: A. W. Howitt, *Native Tribes,* 494s, 528s; R. Pettazzoni, *Dio,* 6s; W. Schmidt, I, 410s; III, 718-827.

Sobre Bundjil: R. H. Mathews, *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria* (Sidney 1905) 84-134, 162-171; A. van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie* (París 1906) 178s; R. Pettazzoni, *Dio,* 16s; W. Schmidt, I, 337-380; III, 650-717 (que intenta distinguir la historia de Bundjil y sus transformaciones en el mito).

Sobre Mungan-ngaua: A. W. Howitt, *Native tribes,* 616s; R. Pettazzoni, 14s; W. Schmidt, *Ursprung,* I, 380-397; III, 591-649 (Schmidt considera que Mungan-ngaua es el ser supremo australiano que menos influencia ha recibido de la mitología naturalista).

Para las controversias acerca de las tribus aranda y loritja: W. Schmidt, *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen:* «Zeitschr. f. Ethnologie» (1908) 866-901; *Ursprung,* I, 434-449; cf. A. W. Nieuwenhuis, *Der Geschlechtstotemismus an sich und als Basis der Heiratsklassen und des Gruppentotemismus in Australien:* «Internationales Archiv f. Ethnographie» 29 (1928) 1-52; en contra, W. Schmidt, *Ursprung,* III, 574-586, y E. Vatter, *Der australische Totemismus* (Mitteilungen aus dem Museum f. Völkerkunde in Hamburg X; 1925) especialmente 28s, 150. La polémica A. Lang-E. S. Hartland en torno al libro de A. Lang *The Making of Religion* (Londres 1898); E. S. Hartland, *The «High Gods» of Australia:* «Folklore» 9 (1908) 290-329; A. Lang, *Australian Gods:* «Folklore» 10, 1-46; E. S. Hartland, *Hig Gods. A Rejoinder:* «Folklore» 10, 46-57; la réplica de A. Lang, *ibid.,* 489-495. Largo análisis crítico de W. Schmidt, «Anthropos» 3 (1908) 1081-1107.

Puluga: E. H. Man, *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands* (Londres 1883); A. R. Brown, *The Andaman Islanders* (Cambridge 1922); entre el padre W. Schmidt y A. R. Brown se entabló una larga polémica en torno a la existencia del ser supremo de los andamanes en la revista «Man» 20 (1910) 2s, 33s, 66s, 84s; cf. W. Schmidt, *Stellung der Pygmäenvölkern* (Stuttgart 1910) 193-219, 241-267; íd., *Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen:* «Anthropos» 16-17 (1921-1922) 978-1005; íd., *Ursprung der Gottesidee,* I, 2.ª ed., 160-163; exposición de conjunto, R. Pettazzoni, *Dio,* I, 92-101; W. Schmidt, *Ursprung,* III, 50-145, se esfuerza por establecer una distinción entre los rasgos primitivos de Puluga y sus influencias exteriores (naturalismo, animismo, magismo; el matriarcado, la mitología lunar; en efecto, Brown no ha encontrado entre los andamanes del norte y del centro ningún vestigio de un ser supremo, sino únicamente una religión matriarcal, el culto de Bilika; en cambio, en el sur de la isla se han visto confirmadas las informaciones de «Man» acerca de Puluga). Pero véase la crítica de R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio,* 437s.

Sobre los pigmeos semang: P. Schebesta, *Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop, die «Unsterblichen»:* «Arch. f. Religionswiss.» 24 (1926) 209-233; íd., *Bei den Urwaldzwergen von Malaya* (Leipzig 1927); íd., *Orang-Utan. Bei den Urwaldzmenschen Malayas und Sumatras* (Leipzig 1928); íd., *Les Pygmées* (trad. francesa, París 1940) 93s; exposición de conjunto en R. Pettazzoni, *Dio,* 101-118; íd., *L'onniscienza di Dio,* 473; W. Schmidt, *Ursprung,* III, 152-279.

Sobre los negritos de Filipinas: Morice Vanoverbergh, *Negritos of Nothern Luzon:* «Anthropos» 20 (1925) 148-199, 399-443; sobre la vida religiosa, 434s; P. Schebesta, *Les Pygmées,* 145s; cf. también W. W. Skeat y O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula* (Londres 1906); R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio,* 471s.

Sobre los dioses celestes de Africa: exposición de conjunto, R. Pettazzoni, *Dio,* 186-259; Sir James Frazer, *The Worship of Nature* (Londres 1926) 89-315 (apareció una traducción fran-

cesa, sin notas, en 1927: *Les dieux du ciel);* W. Schmidt, *Ursprung,* IV (Münster 1933); cf. también I, 167s; VII (1940) 3-605, 791-826; VIII (1949) 569-717; XII (1955) 761-899; A. Le Roy, *La religion des primitifs* (París [7]1925); E. W. Smith, *African Ideas of God* (Londres 1950); R. Pettazzoni, *Miti e Leggende,* I (Turín 1948) 3-401.

J. Spieth, *Die Religion der Eweer* (Gotinga-Leipzig 1911); A. C. Hollis, *The Masai* (Oxford 1905) 264s; E. W. Smith y A. M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia,* II (Londres 1920) 198s; L. Tauxier, *La religion Bambara* (París 1927) 173s.

Sobre Nzambi (y en contra de Pettazzoni, que afirma [p. 210] que es indiferente a los asuntos humanos), véase también J. van Wing, *L'Être Suprême des Bakongo:* «Rev. Sciences Relig.» 10, 170-181.

Sobre los pigmeos de Africa: H. Trilles, *Les Pygmées de la Forêt équatoriale* (París 1932); íd., *L'âme du Pigmée d'Afrique* (París 1945); W. Immenroth, *Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika* (Leipzig 1933) esp. 153s; P. Schebesta, *Les Pygmées,* 13s.

W. Wanger, *The Zulu Notion of God:* «Anthropos» 20 (1925) 574s, cree poder relacionar el nombre de Unkulunkulu con un prototipo sumerio, AN-gal-gal (el zulú *un* era idéntico al sumerio *an, anu,* «heaven», «God in Heaven»). G. Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran* (Upsala-Leipzig 1938) 5-93, aporta muchos materiales (tomados de la rica bibliografía etnográfica) sobre los dioses celestes africanos, que compara con los dioses supremos iranios.

Sobre las religiones de Indonesia y Melanesia: R. Pettazzoni, 109-185; R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford 1891) *passim;* A. Lang, *The Making of Religion* ([3]1909) 200s; Roland B. Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston 1916) *passim;* H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leiden 1946) 15s, 175s.

Sobre Tangaroa, cf. E. S. C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulú 1927) 144s y *passim;* R. W. Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia* (Cambridge 1933).

Sobre Yelafaz: S. Walleser, *Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap, Deutsche Südsee:* «Anthropos» 8 (1913) 607-629, esp. 613s.

Sobre el culto y los mitos de Io, véase E. S. C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulú 1927) 36s; íd., *The Hawaiian Cult of Io:* «The Journal of the Polynesian Society», New Plymouth, 50, 3 (1941); P. K. Emory, *The Hawaiian God Io:* «The Journal of the Polynesian Society», New Plymouth, 51, 3 (1942).

Sobre la pareja mítica Cielo-Tierra, véase F. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Lucerna 1946).

Sobre los dioses del cielo en América del Norte: R. Pettazzoni, *Dio,* I, 260-323; R. Dangel, *Tirawa, der Höchste Gott der Pawnee:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 28 (1929) 113-144; W. Schmidt, *Ursprung,* II (Münster 1929) 21-326 (las tribus de California Central), 328-390 (los indios del noroeste), 391-872 (los algonkinos); V (1937) 1-773; VI, 167-207. Exposición de conjunto del mismo autor: W. Schmidt, *High Gods in North America* (Oxford 1933); R. Pettazzoni, *Miti e Leggende,* III (Turín 1953) 38s.

Sobre las divinidades supremas en América del Sur: R. Pettazzoni, *Dio,* 324-348; en contra: W. Koppers, *Unter Feuerland-Indianern* (Stuttgart 1924) 139-157; W. Schmidt, II, 873-1033 (los indios de la Tierra del Fuego, especialmente según las investigaciones de Gusinde y de Koppers); M. Gusinde, *Die Feuerland Indianern,* I: *Die Selk'nam* (Mödling bei Wien 1931); II: *Die Yamana* (Mödling bei Wien 1937); W. Koppers, *Sur l'origine de l'idée de Dieu. À propos de la croyance en Dieu chez les indiens de la Terre de Feu,* en *Nova et Vetera* (Friburgo 1943) 260-291; íd., *Die Erstbesiedlung Amerikas im Lichte der Feuerland-Forschungen:* «Bull. d. Schweizerischen Gesellschaft f. Anthropologie u. Ethnologie» 21 (1944-1945) 1-15.

Los volúmenes II, V y VI de *Ursprung,* de W. Schmidt, contienen una buena bibliografía y un vasto repertorio analítico de los hechos religiosos que se refieren a las creencias arcaicas de las dos Américas. Cf. *Ursprung,* V, 522s, 716s; VI, 520s. Pero véase también J. Cooper, *The Northern Algonquin Supreme Being:* «Primitive Man» (1933) 41-112, y R. Pettazzoni, *Miti e Leggende,* III, esp. 337s. Cf. L. Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo* (México 1957); W. Krickeberg y H. Trimborn, *Die Religionen des alten Amerika* (Stuttgart 1961); L. Séjourné, *El universo de Quetzalcoatl* (México 1962).

Sobre las religiones de las culturas árticas en su conjunto: W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee,* III, 541-564; VI, 70-75, 274-281, 444-454; A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölker,* Hom. a W. Schmidt (Viena 1928) 231-268.

Samoyedos: A. Castren, *Reisen im Norden in den Jahren 1838-1844* (Leipzig 1853) 229-233; T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden* (Mémoires de la Soc. Finno-Ougrienne 53; 1924); K. Donner, *Bei den Samojeden in Sibirien* (Stuttgart 1926); exposición, visión de conjunto y documentación complementaria en W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee,* III, 340-384.

Koryaks: W. Jochelson, *The Koryak,* 2 vols. (Leiden-Nueva York 1905-1908), vol. VI de la Jesup North Pacific Expedition;

A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology* (Oxford 1914) esp. 261-269, 294-296; W. Schmidt, III, 387-426.

Ainu: J. Batchelor, *The Ainu and their Folk-Lore* (Londres 1901); J. Löwenthal, *Zum Ainu-Problem:* «Mitteil. d. Anthropolog. Ges. in Wien» 60 (1930) 13-19; L. Sternberg, *The Ainu Problem:* «Anthropos» 24 (1929) 755-801; W. Schmidt, *Ursprung,* III, 427-492; cf. también T. Ohm, *Die Himmelsverehrung der Koreaner:* «Anthropos» 35-36 (1940-1941) 830-840.

Esquimales: Fr. Boas, *The Central Esquimo. 6th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1884-85* (Washington 1888) 409-670; K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Copenhague 1930); íd., *Intellectual Culture of the Caribou Eskimos* (Copenhague 1931); Fr. Birket-Smith, *Über die Herkunft der Eskimo und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung:* «Anthropos» 25 (1930) 1-23; W. Thalbitzer, *Die kultischen Gottheiten der Eskimos:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 26 (1928) 364-430; W. Schmidt, *Ursprung,* III, 493-526.

Turco-mongoles: K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker,* vols. I-III (Porvoo-Helsinki 1921, 1922, 1927; FF. Communications Nr. 41, 44, 63); U. Holmberg-Harva, *Die Religion der Tcheremissen* (Porvoo 1926; FFC Nr. 61); íd., *Siberian Mythology,* en *The Mythology of all races,* vol. IV (Boston 1927); íd., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völkern* (Helsinki 1939; FFC Nr. 125); W. Schmidt, *Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchter Völkern:* «Ethnos» 7 (1942) 127-148; íd., *Ursprung der Gottesidee,* vol. IX (1949) 3-67 (prototurcos), 71-454; J. Haeckel, *Idolkult und Dualsystem bei den Uiguren. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus:* «Archiv f. Völkerkunde», 1 (Viena 1947) 95-163.

Sobre Ulgen: W. Radloff, *Proben der Völksliteratur der türkischen Stämme,* I (San Petersburgo 1866) 147s; M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951) 175s; W. Schmidt, *Ursprung,* IX, 172-215.

Sobre los elementos lunares en Ulgen (y su doble, Erlik), cf. W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen,* en *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* IV (Salzburgo-Leipzig 1936) 279-412, 396s; K. Haeckel, *op. cit.,* 142s.

Sobre el culto de Tenre en los nómadas de Kan-su, cf. P. Matthias, *Uiguren und ihre neuentdeckten Nachkommen:* «Anthropos» 35-36 (1940-1941) 78-99, esp. 89s. (Tenre es llamado *Xan Tenre,* el «emperador del cielo», o simplemente *Tenre,* «cielo». Es el creador del universo, de la vida, del hombre, 89. Se le ofrecen sacrificios, 90).

Sobre los títulos de Gengis Khan y la concepción mongol de la soberanía universal (comparada con las concepciones polinesias similares), cf. A. Closs, *Die Religion des Semnonenstammes,* en *Wiener Beiträge,* IV, 448-673, esp. 640 y la nota 33.

N. Pallisen, *Die alte Religion des mongolischen Volkes während der Herrschaft der Tschingisiden* (Micro Bibliotheca Anthropos VII; Friburgo 1953).

K. Donner, *Über soghdisch* nom *«Gesetz», und samojedisch* nom *«Himmel, Gott»:* «Studia Orientalia» 1 (Helsinki 1925) 1-6. Pero véase también W. Schmidt, *Ursprung,* III, 505s, 543s.

El dios celeste chino: J. J. M. de Groot, *The Religion of the Chinese* (Nueva York 1910) 102s; M. Granet, *La religion des Chinois* (París 1922) 49s. E. Chavannes cree que Chang ti, el «señor supremo», y T'ien, el «cielo», designaron en un principio dos seres distintos (un poco a la manera de Uranos y Zeus); cf. *Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise:* «Rev. Hist. Relig.» 43 (1901) 126-146. Sobre Chang ti, cf. además N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig 1916) 224s, que hace ver admirablemente los caracteres no naturalistas del antiguo dios chino. Véase W. Eberhard, «Anthropos» 37-40 (1942-1945) 977, sobre los trabajos recientes. Cf. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio,* 400s.

Sobre las relaciones prehistóricas entre los prototurcos y el Oriente Próximo: M. Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte,* XIII, 60s; G. Hermes, *Das gezähmte Pferd im alten Orient:* «Anthropos» 31 (1936) 364-394; W. Amschler, *Die ältesten Funde des Hauspferdes:* «Wiener Beiträge» IV, 498-516; E. Herzfeld, *Völker und Kulturzusammenhänge im Alten Orient,* en *Deutsche Forschung,* V (Berlín 1928) 33-67, esp. 39s; W. Koppers, *Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte* (Belleten 20 den ayri basim; Estambul 1941) 481-525, esp. 488s. Pero cf. también A. M. Tallgren, *The Copper Idols from Galich and their Relatives:* «Studia Orientalia» 1 (1925) 312-341.

Sobre las relaciones entre los prototurcos y los indoeuropeos, véase el estado actual de la cuestión en las dos ricas memorias de W. Koppers, *Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde:* «Anthropos» 30 (1935) 1-31, esp. 10s, y *Urtürkentum,* passim. Ya en el mismo sentido, O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde,* II ([2]1929) 24. Cf. también A. Nehring, *Studien zur Indogermanischen Kultur und Urheimat:* «Wiener Beiträge» IV, 9-229, esp. 13s, 93s, etc. En contra: J. W. Hauer, *Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage:* «Archiv für Religionswissenschaft» 36 (1939) 1-63, esp. 14s. Cf. igualmente W. Schmidt, *Rassen und*

Völker in Vorgeschichte des Abendlandes, II (Lucerna 1946) 171s, 192s, 208s.

Los indoeuropeos (protohistoria, lingüística, cultura): H. Hirt, *Die Indogermanen,* I-II (Estrasburgo 1905-1907); O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (Berlín-Leipzig 1917, ²1929); G. Gordon Childe, *The Aryans* (Londres 1926); *Germanen und Indogermanen,* Hom. a H. Hirt, I-II (Heidelberg 1932-1934); W. Koppers, *Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde:* «Anthropos» 30 (1935) 1-31; A. Nehring, *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat:* «Wiener Beiträge» IV, 9-229; J. W. Hauer, *Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage:* «Archiv für Religionswissenschaft» 36 (1939) 1-63; G. Dumézil, *Le nom des «Arya»:* «Rev. Hist. Rel.» 363 (1941) 36-59. Véase ahora P. Bosch-Gimpera, *El problema indoeuropeo* (México 1960); íd., *Les indo-européens* (París 1961); F. Villar, *Lenguas y pueblos indoeuropeos* (Madrid 1972).

Sobre la divinidad del cielo en los indoarios (*Diêus, etc.): L. von Schröder, *Arische Religion,* I: *Einleitung. Der Altarische Himmelsgott* (Leipzig 1914); P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der Griechischen Sprache* (Gotinga 1896) 77s; S. Feist, *Kultur Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen* (Berlín 1913) 319s; G. Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung* (Mannus-Bibliothek 31; Leipzig 1923) 107s; W. Koppers, *Die Religion der Indogermanen in ihren Kulturhistorischen Beziehungen:* «Anthropos» 24 (1929) 1073-1089; íd., *Die Indogermanenfrage,* 11s, 16s; S. S. Hopkins, *Indo-european Deiwos and Related Words* (Filadelfia 1932); A. Nehring, *Studien,* 195s; P. Kretschmer, *Dyaus, Zeus, Diespiter und die Abstrakta im Indogermanischen:* «Glotta» 13 (1924) 101-114.

Sobre la India védica: sobre los textos, las traducciones y la inmensa bibliografía crítica, véase L. Renou, *Bibliographie védique* (París 1931) esp. 170s. Siempre resultará útil leer los tres volúmenes de A. Bergaigne consagrados a *La Religion védique d'après les hymnes du Rig Veda* (París 1878-1883). Una exposición exhaustiva de los mitos y creencias en A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie,* I-II (Breslau ²1927-1929), y A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads,* 2 vols. (Harvard Oriental Series 21-22; Cambridge, Mass. 1925); M. Eliade, *Temps et éternité dans le pensée indienne:* «Eranos Jahrbuch» XX (1951) 219-252.

Sobre los dioses arios de Mitani, cf. el estado actual del problema y un ensayo de interpretación en el sentido de la tripartición funcional en G. Dumézil, *Naissance d'archanges* (París 1945) 15s.

Sobre Varuna: H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (La Haya 1923) 97s; G. Dumézil, *Ouranos-Varuna* (París 1934); íd., *Mithra-Varuna* (París 1940). Cf. B. Geiger, *Die Amesa Spentas* (Viena 1916); S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (París 1898); E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Estrasburgo 1920). P. Kretschmer cree, equivocadamente, que Varuna procede del hitita Arûnash y que está imbuido de nociones asiánicas y babilónicas; cf. *Varuna und die Urgeschichte der Inder:* «Wiener Zeitschrift für die Künde des Morgenlandes» 33, 1s. Sobre Varuna, «que ata», cf. M. Eliade, *Les «dieux lieurs» et le symbolisme des noeuds:* «Rev. Hist. des Religions» 134 (1947-1948) 5-36; íd., *Images et Symboles* (París 1952) cap. III.

El mito indoeuropeo de un cielo de piedra que se une a la tierra, reconstituido por H. Reichelt, *Der steinerne Himmel:* «Indogerm. Forsch.» 32 (1913) 23-57, no aparece en los textos (cf. E. Benveniste y L. Renou, *Vrtra et Vrthragna* [París 1935] 191, n. 3).

Sobre el Irán: textos, exposición de conjunto, crítica y bibliografía en R. Pettazzoni, *La Religione di Zarathustra* (Bolonia 1920); L. H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions* (Bombay 1929, Cama Oriental Institute); E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts* (París 1929); E. Benveniste y L. Renou, *Vrtra et Vrthragna* (París 1935); H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenes:* «Journal Asiatique» (abril-mayo 1929) 193-310; (julio-septiembre 1931) 1-124; (octubre-diciembre 1931) 193-244; íd., *Die Religionen des Alten Iran* (trad. por Schaeder; Leipzig 1938); G. Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran* (Upsala 1938); G. Dumézil, *Naissance d'archanges* (París 1945).

Sobre Varuna-Ahura Mazda: H. Oldenberg, *Varuna und die Adityas:* «Zeitschrift d. deutsch. morgen. Gesell.» 50 (1896) 43s; A. Meillet, *La religion indo-européenne* (vuelto a publicar en *Linguistique historique et linguistique générale* [París 1921] 323s). Ahura-Mitra: G. Dumézil, *Mithra-Varuna* (París 1940) 59s; *Naissance d'archanges,* 30s; J. Hertel, *Die Sonne und Mithra im Awesta* (Leipzig 1927). Cf. O. Paul, *Zur Geschichte der iranischen Religionen:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 35 (1938) 215-234, contra la manera de ver de B. Nyberg; en el mismo sentido, W. Wüst, *ibid.,* 234-249. Cf. también B. Heimann, *Varuna-Rta-Karma,* Hom. a H. Jacobi, 201-214.

Sobre los hechos griegos existe un libro que vale por toda una biblioteca: A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion,* 3 volúmenes en 5 tomos (Cambridge 1914, 1925, 1940). Cf. para una visión de conjunto M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich 1941). Sobre Zeus, dios padre,

cf. G. Calhoun, *Zeus the Father in Homer:* «Transactions of the American Association of Philology» 66 (1935); M. P. Nilsson, *Vater Zeus:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 35 (1938) 156s. Sobre el mito de Uranos: G. Dumézil, *Ouranos-Varuna* (París 1934); W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde, Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern* (Tubinga 1942).

Sobre los hechos romanos, cf. G. Dumézil, *Jupiter, Mars Quirinus* (París 1941), y *Naissance de Rome* (París 1944) cap. I; C. Koch, *Der römische Jupiter* (Francfort del Maine 1937).

Exposición de conjunto de las antiguas religiones germánicas, con una amplia bibliografía crítica, en J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte,* I-II (Berlín-Leipzig 1935, 1937). Admirables análisis de los mitos de la soberanía y de los mitos de guerreros en el librito de G. Dumézil *Mythes et dieux des germains* (París 1939, [2]1959). Una aguda crítica de las diversas orientaciones modernas en la interpretación de las religiones germánicas y un intento constructivo para integrar el estudio de estas religiones en el método «histórico-cultural» de la escuela de Viena, en los dos estudios de A. Closs, *Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte:* «Anthropos» 29 (1934) 477-496, y *Die Religion des Semnonenstammes:* «Wiener Beiträge» IV, 448-673. Cf. también H. Hommel, *Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 37 (1940) 144s; R. Much, *Die Germania des Tacitus* (Heidelberg 1937); R. Pettazzoni, *Regnator omnium deus:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 19-20 (1943-1946) 142-156; O. Höffler, *Germanische Sakralkönigstum,* I (1952).

Sobre Taranis, cf. C. Clemen, *Die Religion der Kelten:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 37 (1940) 122; P. Lambrechts, *Contribution à l'étude des divinités celtiques* (Brujas 1942) 54s.

Sobre Perun: V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven,* I (Helsinki 1922; FFC 43) 30-34, 54-57, 60-65, 379s; A. Brückner, *Mitologia slava* (Bolonia 1923) 58s, que hace derivar (69) Perkun-Perun del nombre de la encina; L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave,* II (París 1926) 138s; B. O. Unbegaun, *Les Religions des Celtes* (Mana III; París 1948) 405-407. Cf. también A. H. Krappe, *Les Péléiades:* «Revue Archéologique» 36 (1932) 77s; J. E. Harrison, *Themis* (Cambridge [2]1927) 94s.

Sobre Indra, véanse además E. W. Hopkins, *Indra as God of Fertility:* «Journal of American Oriental Society» 36, 242-268; J. Charpentier, *Indra. Ein Versuch der Aufklärung:* «Le Monde Oriental» 25 (Upsala 1931) 1-28; E. Benveniste y L. Renou, *op. cit.,* 184s. P. Kretschmer («Kleinasiatische Forschungen 1 [1929] 297s) creyó encontrar en el hitita *innara* el modelo del indoiranio *indra,* pero Sommer ha demostrado que en realidad se trata de una diosa hitita, Inara (con una *-n-;* cf. Benveniste-Renou, 186). J. Przyluski, *Inara et Indra:* «Revue de l'Histoire ancienne» 36, 142-146, cree que «el indra védico y el Inara hitita podrían incluirse entre una serie de divinidades bisexuadas, equivalentes de la gran diosa; Venus hermafrodita, Fortuna barbata, Zervân, Kâla» *(op. cit.,* 146). Pero la visión histórica de J. Przyluski es demasiado somera; la gran diosa no ha sido «suplantada por un gran dios en los panteones de los pueblos semíticos e indoeuropeos» (142), sino justamente al revés; la androginia divina no es siempre un fenómeno secundario (véase § 160); el hermafroditismo ritual no se explica por cultos híbridos, intermedios entre el culto de una gran diosa y el de un gran dios, etc.

Cf. también V. Machek, *Name und Herkunft des Gottes Indra:* «Archiv Orientální» 12, 3-4 (1941); G. Dumézil, *Tarpeia* (1947) 117s. Abundantes referencias sobre Indra como dios de la fecundidad en J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation,* I-III (Zurich-Leipzig 1937) esp. III, 164s.

Sobre los dioses celestes en las religiones mesopotamias, cf. los trabajos de conjunto de B. Meissner, *Babylonien und Assyrien,* I-II (Heidelberg 1920-1925); E. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (París 1907); íd., *La religion assyro-babylonienne* (París 1910); íd., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (Mana II; París 1945; la mejor exposición de que hasta hoy disponemos); G. Furlani, *La religione babilonese-assira,* I-II (Bolonia 1928-1929; con una bibliografía exhaustiva); Ch. Jean, *La religion sumérienne d'après les documents sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin* (París 1931); G. Furlani, *La religione degli Hittiti* (Bolonia 1936); R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens* (Mana II; París 1945) 333-414. Cf. ahora los dos estudios sobre las religiones de Mesopotamia y de los hititas de Ph. Römer y H. Otten en *Historia Religionum,* I (Eds. Cristiandad, Madrid 1973) 121-195 y 313-318.

Véase también W. H. Ward, *The Seal Cylinders of Western Asia* (Washington 1910); A. Götze, *Kleinasien. Kulturgeschichte des Alten Orients,* III, 1 (Munich 1933).

Sobre los elementos de unidad entre los presemitas y los preindoeuropeos de Asia Menor y del Egeo y los pueblos prearios del Indus, cf. los trabajos sugestivos, aunque no siempre convincentes, de B. Hrozny, *Die älteste Völkerwanderung und die protoindische Zivilisation* (Praga 1939); *Die älteste Geschichte Vorderasiens* (Praga 1940), y los estudios publicados en «Archiv Orientální» (1941s).

Sobre los dioses de la tormenta en Oriente Próximo y sus relaciones con el toro, la gran madre, etc., cf. L. Malten, *Der Stier in Kult und mythischen Bild:* «Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts» 43 (1928) 90-139; E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkultus in Ägypten* (Leipzig 1938); Ch. Autran, *La Préhistoire du christianisme,* I (París 1941) 39s; A. Namitok, *Zeus Osogoa:* «Rev. Hist. Rel.» 364 (1941) 97-109, esp. 102, n. 4, y 103, n. 6, sobre los recientes descubrimientos de figurillas tauromorfas en la India, etc.; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie,* 96s; H. Schlobies, *Der akkadische Wettergott in Mesopotamien* (Leipzig 1925); G. Furlani, *La frusta di Adad:* «Rendiconti d. Accad. dei Lincei», Classa di scienze morali (1932) 574-586; K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta* (Helsinki 1938) 246s; R. Dussaud, *La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra:* «Rev. Hist. Rel.» 104 (1931) 353-408; íd., *Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra:* «Rev. Hist. Rel.» 105 (1932) 245-302; íd., *Le vrai nom de Ba'al:* «Rev. Hist. Rel.» 113 (1936) 5-20; íd., *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament* (París ²1941); íd., *Peut-on identifier l'Apollon de Hiérapolis?:* «Rev. Hist. Rel.» 368 (1942-1943) 128-149, esp. 138s; D. Nielsen, *Ras Shamra Mythologie und biblische Theologie* (Leipzig 1936); A. Namitok, *Le nom du dieu de l'orage chez les Hittites et les Kassites:* «Rev. Hist. Rel.» (julio-agosto 1939) 21s; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Upsala 1943) 213. Iconografía de Hadad y de Teshup: H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament* (Berlín-Leipzig ²1926-1927) n.os 317, 326, 330, 335, 339, 340, 345; G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale,* I (París 1927-1928) 206, fig. 129; II, 942; H. Demircioglu, *Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus* (Berlín 1936).

Sobre Júpiter Dolichenus: A. B. Cook, *Zeus,* I (1914) 605-633; Fr. Cumont, *Études syriennes,* 173-202; A. H. Kan, *Juppiter Dolichenus* (Leiden 1943).

Sobre los hechos egipcios, cf. A. Rusch, *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Todesgottheit* (Leipzig 1922); G. A. Wainwright, *The Sky-Religion in Egypt* (Cambridge 1938); Ch. Autran, *La flote à l'enseigne du Poisson* (París 1938); H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis* (Berlín 1940) 25s, sobre el dios celeste Ur *(wr).*

Sobre el trueno como ser supremo en las tribus del norte de América: W. Schmidt, *Ursprung,* II, 55, 62, 71, 228s, 299s; el pájaro-trueno en la mitología norteamericana, *ibid.,* 635s; en la mitología africana, J. Frazer, *The Worship of Nature,* 155; cf. R. Harris, *Boanerges* (Cambridge 1913) 13s; S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* I (Helsinki 1932) 80s; K. Tallqvist, *Himmelsgegenden und Winde. Eine semasiologische Studie,* en *Studia Orientalia,* II (Helsinki 1933).

Fr. Kern ha intentado fijar el proceso mítico que transforma al dios celeste de los pueblos pastores en un dios de la tormenta, cf. *Die Welt, worein die Griechen traten:* «Anthropos» 24 (1929) 167-219, esp. 179s; W. Schmidt ha seguido este mismo proceso (que él llama la hipóstasis del dios del universo en el dios de la atmósfera) en los distintos grupos de esquimales *(Ursprung,* III, 505).

Sobre la soberanía de Yahvé hay una nutrida bibliografía en A. Grabar, *Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura:* «Rev. Hist. Rel.» 363 (1941) 27, n. 1. Sobre las epifanías atmosféricas de Yahvé, cf. A. Dupont-Sommer, *Nubes tenebrosa et illuminans noctem:* «Rev. Hist. Rel.» 365 (1942-1943) 5-31; la «gloria» de Yahvé, *ibid.,* 18s y la nota 1.

Materiales y bibliografía sobre el mito de la creación en los iranios y en los germanos: A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* 2 vols. (Upsala 1918, 1931); H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (La Haya 1923); Fr. R. Schröder, *Germanische Schöpfungsmythen:* «Germ.-Roman. Monatsschrift» 19 (1931), 1-26, 81-99; Fr. Börtzler, *Ymir. Ein Beitrag zu den Eddischen Weltschöpfungsvorstellungen:* «Archiv f. Religionswiss.» 33, 3-4 (1936); W. Koppers, *Das magische Weltschöpfungsmysterium bei den Indogermanen,* Hom. a Van Ginneken (París 1937) 149-155.

Entre la copiosa bibliografía sobre el Açvamedha, los sacrificios de caballos y las divinidades equinas o de jinetes de los indoeuropeos, citemos: P. Dumont, *L'Açvamedha* (París 1927); J. v. Negelein, *Das Pferd im Arischen Altertum* (Königsberg 1903); L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben* (Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts XXIX; Berlín 1914) 179-256; R. Hindringer, *Weiheross und Rossweihe* (Munich 1932); W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen,* en *Die Indogermanen und Germanenfrage, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* IV (Salzburgo-Leipzig 1936) 279-411; R. Bleichsteiner, *Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der Kaukasischen Völker:* ibíd., 413-495; contra la tesis de W. Koppers, cf. J. W. Hauer, «Archiv f. Religionswissenschaft» 36 (1939) 23s; J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient:* «Der Alte Orient» 38, 3-4 (1939); íd., *Fahrende und Reisende Götter:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 37 (1941) 36-46. Cf. W. Schmidt, *Rassen und Völker,* II, 102s.

Cf. también los trabajos ya citados de G. Hermes, *Das gezähmte Pferd im neolitischen und Frühbronzezeitlichen Europa?:*

«Anthropos» 30 (1935) 805-823; 31 (1936) 115-129; íd., *Das gezähmte Pferd im Alten Orient:* «Anthropos» 31 (1936) 364-394; Fr. Flor, *Das Pferd und seine Kulturgeschichtliche Bedeutung,* en *Wiener Kulturhistorische Studien,* I (1930). Acerca del caballo en el culto, en Asia Menor, véase Rostovtzeff, «Syria» 12, 48s. Para los hechos chinos y japoneses, Ed. Erkes, *Das Pferd im alten China:* «T'oung Pao» 36 (1940-1941); R. H. van Gulik, *Hayagrîva. The Mantrayânic Aspects of Horse Cult in China and Japan* (Leiden 1935) esp. 41s.

Sobre los acvinos, los dioscuros, los gemelos, etc.: H. Güntert, *Der arische Weltkönig,* 253s; R. Harris, *The Cult of Heavenly Twins* (Cambridge 1906); S. Eitrem, *Die Göttlichen Zwilinge bei den Griechen* (Cristiania 1902); A. B. Cook, *Zeus,* II, 1003s; F. Chapouthier, *Les dioscures au service d'une déesse* (París 1935); A. B. Keith, *Indian Mythology* (Boston 1917) 30s; A. H. Krappe, *Mythologie Universelle,* 53-100; íd., *La légende des Harlungen,* en *Études de mythologie et de folklore germaniques* (París 1928) 137-174; L. Sternberg, *Der antike Zwillingskult im Lichte der Ethnologie:* «Zeitschrift f. Ethnologie» 61 (1929) 152-200; íd., *Der Zwillingskult in China und die indischen Einflüsse:* «Baessler Archiv» 13 (1929) 31-46; J. von Negelein, *Die abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 5 (1906) 271-273; A. van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar* (París 1911) 176.

Sobre la sacralidad y el simbolismo de la montaña, el simbolismo del «centro», etc.: Ch. Autran, *La flotte à l'enseigne du poisson* (París 1939) 31s; R. Dussaud, *Découvertes,* 100; A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Berlín ²1929) 130s; M. Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana* (Bucarest 1937) 26s; W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Bonn-Leipzig 1920); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsinki 1923) 33s; E. Burrows, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion,* en S. H. Hooke, *The Labyrinth* (Londres 1935) 43s; Th. Dombart, *Der Sakralturm,* I: *Zikkurat* (Munich 1920); íd., *Der babylonische Turm* (Leipzig 1930); M. Jastrow, *Sumerian and Akkadian Views of Beginnings:* «Journal of the American Oriental Society» 36 (1917) 274-299; E. D. van Buren, *Mountain Gods:* «Orientalia» 12, 1-2 (Roma 1943); M. Eliade, *Psychologie et Histoire des Religions. À propos du symbolisme du «Centre»:* «Eranos Jahrbuch» 19 (1950) 247-282.

Sobre el simbolismo de la ascensión (peldaños, escaleras, etc.). Egipto: W. Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Oxford 1934) 346; íd., *The Mummy* (Cambridge ²1925) 324, 327; R. Weill, *Le champ des Roseaux et le champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (París 1936);

W. M. Müller, *Egyptian Mythology* (Boston 1918) 176; M. Eliade, *Le chamanisme,* 415s.

India: A. Coomaraswamy, *Svayamâtrnna-Janua Coeli:* «Zalmoxis» 2 (1939) 1-51; M. Eliade, *Dûrohana and the «Waking Dream»,* en *Art and Thought,* publicado como homenaje al último doctor Ananda K. Coomaraswamy (Londres 1947) 209s.

Polinesia: G. Grey, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders* (Auckland 1929) 42s; H. M. y N. K. Chadwick, *The Growth of Literature,* III (Cambridge 1940) 273s; R. Pettazzoni, *The Chain of Arrows, the Diffusion of a Mythical Motive:* «Folk-Lore» 35, 151s; íd., *Saggi,* 63s.

Oceanía: R. Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston 1916) 139, 293s; Chadwick, III, 481.

Africa: A. Werner, *African Mythology* (Boston 1925) 135s.

América: H. B. Alexander, *Latin American Mythology* (Boston 1920) 271, 308; S. Thompson, *Tales of the North American Indian* (Cambridge, Mass. 1929) 283, 332s.

Sobre el motivo de la ascensión, cf. S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* III (Helsinki 1934) 7-10; M. Eliade, *Le problème du chamanisme:* «Rev. Hist. Rel.» 131 (1946) 5-52, esp. 21s; íd., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (París.1951) 423s.

Sobre el sacrificio del caballo entre los turco-mongoles y el simbolismo de la ascensión en los altaicos, etc.: W. Radlov, *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten,* I-II (Leipzig 1884) 19s; M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia* (Oxford 1914); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens:* «Annales Academiae Scientiarum Fennicae» (Helsinki 1923); íd., *Die Religion der Tcheremissen* (Porvoo 1926) 108s; íd., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (Helsinki 1938); M. F. Köprülüzade, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (Estambul 1929); N. K. Chadwick, *Shamanism Among the Tatars of Central Asia:* «Journal of the Royal Anthropological Institute» 66 (1936) 75s; M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* passim.

CAPITULO III

EL SOL Y LOS CULTOS SOLARES

36. HIEROFANIAS SOLARES Y RACIONALISMO

Se creía antaño, en los tiempos heroicos de la historia de las religiones, que la humanidad entera había conocido el culto al sol. Los primeros intentos de mitología comparada encontraban prácticamente en todas partes vestigios de ese culto. Sin embargo, ya en 1870, un etnólogo de la categoría de A. Bastian hacía notar que el culto solar sólo aparece, de hecho, en muy pocas regiones del globo. Y medio siglo más tarde sir James Frazer, volviendo a ocuparse del problema al llevar a cabo sus pacientes investigaciones sobre la adoración de la naturaleza, hará notar la inconsistencia de los elementos solares en Africa, Australia, Melanesia, Polinesia y Micronesia (*The Worship of Nature,* 441). Inconsistencia que aparece también, con muy pocas excepciones, en América del Norte y del Sur. Sólo en Egipto, en Asia y en la Europa arcaica eso que se ha llamado el «culto al sol» gozó de un favor que, en ocasiones, en Egipto, por ejemplo, pudo llegar a tener una verdadera preponderancia.

Si tenemos en cuenta que al otro lado del Atlántico el culto solar no se desarrolló más que en Perú y en Méjico, es decir, en los dos únicos pueblos americanos «civilizados» en los únicos que alcanzaron el nivel de una auténtica organización política, caeremos en la cuenta de que parece existir cierta concordancia entre la supremacía de las hierofanías solares y los destinos «históricos». Se diría que el sol predomina allí donde, gracias a los reyes, a los héroes, a los imperios, «está en marcha la historia». Se han hecho otras muchas hipótesis —algunas completamente fantásticas— para justificar este paralelismo entre la supremacía de los cultos solares y la difusión de la civilización histórica. Se ha hablado incluso de unos «hijos del sol» que habrían propagado su culto y los principios esenciales de la civilización en el curso de periplos y migraciones sin cuento. Dejaremos de lado, como lo hemos venido haciendo

hasta aquí, la cuestión «histórica». Nos limitaremos a constatar que, mientras hemos encontrado vestigios de las figuras de estructura celeste en todas partes, las figuras solares son, en cambio, poco frecuentes.

Volveremos en seguida sobre estas últimas. Pero antes es menester precaver un error de perspectiva, que podría convertirse en un vicio metodológico. No olvidemos, por un lado, que las figuras divinas solares (dioses, héroes, etc.) no agotan las hierofanías solares, como no agotan sus respectivas hierofanías las otras figuras divinas, y por otro, que a diferencia de otras hierofanías cósmicas, como la luna o las aguas, la sacralidad expresada por las hierofanías solares no siempre resulta *transparente* para un espíritu occidental moderno. O mejor dicho: lo que le resulta transparente y, por tanto, accesible en una hierofanía solar suele ser el residuo de un largo proceso de erosión racionalista; residuo que, sin nosotros saberlo, nos llega a través del lenguaje, de las costumbres y de la cultura. El sol se ha convertido en uno de los lugares comunes de la «experiencia religiosa indistinta» en la misma medida en que el simbolismo solar ha quedado reducido a un instrumento trivial de automatismos y tópicos.

No tenemos intención de explicar las alteraciones sufridas por la estructura misma de la hierofanía solar en la experiencia del hombre moderno. Por tanto, no intentaremos definir en qué medida el importante papel astronómico y biológico atribuido al sol durante estos últimos siglos ha modificado no sólo la posición del hombre moderno frente a este astro y las relaciones de experiencia directa que pueda tener con él, sino además la estructura misma del simbolismo solar. Baste subrayar un hecho: nuestra orientación intelectual a partir de Aristóteles ha contribuido en gran parte a embotar nuestra receptividad para la *totalidad* de las hierofanías solares. Esta nueva orientación mental no anula forzosamente toda posibilidad de experimentar una hierofanía en sí misma; el caso de la luna nos lo demuestra. En efecto, nadie sostendrá que el hombre actual sea *ipso facto* impermeable a las hierofanías lunares. Al contrario, la coherencia de los símbolos, de los mitos y de los ritos lunares le es tan transparente como a un hombre de las civilizaciones arcaicas. Esta afinidad

de las dos estructuras mentales («primitiva» y «moderna») ante las manifestaciones lunares de lo sagrado quizá se explique por la supervivencia —incluso en la mentalidad más decididamente racionalista— de lo que se ha llamado «el régimen nocturno del espíritu». De ser así, la luna estaría relacionada con una capa de la conciencia humana que ni el racionalismo más corrosivo podría atacar.

Es un hecho que el «régimen diurno del espíritu» está dominado por el simbolismo solar, es decir, en gran parte por un simbolismo que no siempre es artificioso, pero que muchas veces es el resultado de una deducción racional. Esto no quiere decir que cualquier elemento racional de las hierofanías solares tenga que ser por ello tardío o artificial. Hemos tenido ocasión de ver que la «razón» no estaba ausente de las hierofanías más arcaicas, que la experiencia religiosa no es *a priori* incompatible con la inteligibilidad. Lo tardío y artificial es la primacía *exclusiva* de la razón. Porque la vida religiosa, que someramente podríamos definir como experiencia de las cratofanías, las hierofanías y las teofanías, mueve la vida del hombre entero y sería quimérico pretender establecer separaciones entre las distintas zonas del espíritu. En este aspecto, las hierofanías arcaicas del sol constituyen un ejemplo excelente. Más adelante veremos que revelan cierta *inteligencia global de lo real,* sin dejar por ello de revelar al mismo tiempo una estructura coherente e inteligible de lo *sagrado.* Pero esa inteligibilidad no puede reducirse a una serie de «verdades racionales» evidentes y a una experiencia no hierofánica. Pongamos un ejemplo: la relación entre el sol y las tinieblas, o los muertos, o el binomio específicamente indio «sol-serpiente», se funda en una aprehensión global de la vida y de la realidad; pero esto no significa que hayan de ser evidentes en una perspectiva puramente racionalista.

37. SOLARIZACION DE LOS SERES SUPREMOS

Recogíamos en un capítulo anterior (§ 17) la tendencia que tienen los seres supremos de estructura celeste a desaparecer del primer plano de la vida religiosa, cediendo su lugar a fuerzas mágico-religiosas o a figuras divinas más

activas, más eficaces y, de una manera general, más directamente relacionadas con la «vida». En efecto, la llamada ociosidad de los seres supremos uránicos se reduce, en último análisis, a su aparente indiferencia hacia las vicisitudes, cada vez más complejas, de la vida humana. Por razones de protección (contra las fuerzas adversas, contra los sortilegios, etc.) y de acción (la necesidad de asegurarse el sustento por la magia de la fertilidad, etc.), el hombre se inclina hacia otras «formas» religiosas, de las que va descubriendo que depende cada vez más: antepasados, héroes civilizadores, grandes diosas, fuerzas mágico-religiosas (*mana,* etc.), centros cósmicos de fecundidad (luna, aguas, vegetación, etc.). Es el fenómeno de sustitución (general, como vimos, en todo el área indomediterránea) de la figura suprema uránica por un dios atmosférico y fecundador, muchas veces esposo o simplemente acólito subordinado, de la gran madre telúrico-lunar-vegetal y padre a veces de un «dios de la vegetación».

No deja de ser significativo el paso del «creador» a «fecundador», la transición de la omnipotencia, la trascendencia y la impasibilidad uránicas al dinamismo, a la intensidad y al dramatismo de las figuras atmosférico-fertilizantes-vegetales. Esta transición indica ya por sí sola que uno de los factores principales de la degradación (más evidente en las sociedades agrícolas) de las concepciones de la divinidad es la importancia cada vez mayor que los valores vitales, la «vida», van adquiriendo dentro del horizonte del hombre económico. Sin salirnos del área indomediterránea, es interesante comprobar que los dioses supremos mesopotamios añaden muchas veces a sus atributos solares los atributos de la fecundidad. Marduk es el ejemplo más ilustre (cf. H. Frankfort, «Irak» 1, 6), pero no es más que un ejemplo. Porque este rasgo se presenta en otros dioses del mismo tipo, es decir, en dioses que están en vías de alcanzar la supremacía. Cabría decir incluso que esas divinidades de la vegetación acusan la coexistencia de atributos solares en la medida en que figuran elementos vegetales en la mística y en el mito de la soberanía divina (cf. Engnell, *Divine Kingship,* 21s, 54s).

Esta conjunción de elementos solares y vegetales se explica, naturalmente, por el extraordinario papel que el

soberano desempeña, tanto en el plano cósmico como en el plano social, en la acumulación y la distribución de la «vida». La solarización progresiva de las divinidades celestes corresponde, pues, al mismo proceso de erosión que, en otros contextos, llevó a la transformación de esas divinidades celestes en dioses atmosférico-fecundadores. Entre los hititas, por ejemplo, el dios celeste aparece, ya en época histórica, en un estado muy avanzado de solarización (cf. Götze, *Kleinasien,* 136) y relacionado con la soberanía cósmico-biológica, dotado, por tanto, de elementos «vegetales», de acuerdo con la fórmula dios-rey-árbol de la vida (cf. Engnell, 61).

El fenómeno es, por lo demás, mucho más frecuente y antiguo de lo que podría creerse por los documentos orientales, dominados —no lo olvidemos— por la mística de la soberanía. Así, en las capas arcaicas de las culturas primitivas se percibe ya el movimiento de transferencia de los atributos del dios uránico a la divinidad solar, así como la coalescencia del ser supremo con el dios solar. El arco iris, que en tantos lugares (§ 14) es considerado como una epifanía uránica, se asocia al sol y se convierte para los fueguinos, por ejemplo, en el «hermano del sol» (Schmidt, *Ursprung,* II, 938). Pero con más frecuencia se trata de una relación de filiación entre el dios supremo de estructura celeste y el sol. Para los pigmeos semang, los fueguinos y los bosquimanos, el sol es el «ojo» del dios supremo (Schmidt, III, 1087; veremos más adelante que en la India védica y en otros centros aparece un proceso análogo). Los wiradjuri-kamilaroi del sudoeste de Australia creen que el sol es Grogoragally en persona, hijo del creador y figura divina favorable al hombre (Schmidt, III, 841); pero, sin duda por influencia del matriarcado, se considera a la luna como el segundo hijo del ser supremo *(ibíd.,* 844). Los samoyedos ven en el sol y en la luna los ojos de *Num* (= cielo): el sol es el ojo bueno; la luna, el ojo malo (Lehtisalo, *Entwurf,* 16s). Los yuraks de la tundra, en la región de Obdorsk, celebran una gran fiesta en invierno, con la primera aparición del sol, pero ofrecen un sacrificio a Num, lo cual indica el carácter originariamente celeste de la solemnidad. Para los yuraks de las regiones de los bosques (Wald-Yuraken), el sol, la luna y el «pájaro del rayo» son símbolos de Num; el árbol del que se cuelgan como ofrenda cabezas de animales se llama «árbol del sol», a pesar de que en su origen ese sacrificio era privilegio de Num (Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer,* 240). Entre los chukchos, la divinidad suprema ha sido sustituida por el sol; los principales sacrificios se ofrecen a los espíritus buenos y, sobre todo, a la luz del sol. Según Gahs, el culto del sol fue introducido en todo el norte de Asia por los chukchos y los yukagirs.

38. AFRICA, INDONESIA

La solarización del ser supremo uránico [1] es un fenómeno bastante frecuente en África. Hay toda una serie de pueblos africanos que dan al «ser supremo» el nombre de «sol» (Frazer, *Worship,* 315, nn. 1 y 2).

A veces, como en el caso de los munsh, por ejemplo, el sol es el hijo del ser supremo Awondo y la luna es su hija *(ibíd.,* 124). Para los ba-rotse, en cambio, el sol es la «morada» del dios del cielo, Niambe, y la luna es su esposa *(ibíd.,* 170). En otros pueblos asistimos a una asimilación del dios celeste al sol, por vía de coalescencia; así, por ejemplo, entre los luyi, para quienes Niambe *es* el sol *(ibíd.,* 173), o entre los kavirondos, para quienes el sol ha reemplazado en su culto al ser supremo *(ibíd.,* 279). Los kaffa llaman al ser supremo Abo —que significa a la vez «padre» y «sol»— y lo incorporan al sol. Según F. J. Bieber, uno de los últimos investigadores que se han especializado en el estudio de este pueblo, esa solarización no es más que un fenómeno tardío, y Abo era en su origen un

[1] A veces, la «solarización» se ejerce directamente sobre la estructura *del* ser supremo en cuanto *tal* y no en tanto que *divinidad* del cielo. Pero como no hemos tratado todavía de las «formas» divinas, insistimos más en el proceso de solarización de las figuras uránicas. Esto no significa evidentemente que esas figuras sean las únicas en representar las *primeras* formas divinas personales conocidas en la historia ni que no se haya podido pasar directamente en otros casos del ser supremo a la divinidad solar sin el intermedio de un ser supremo uránico.

«Lichtgott oder Himmelsgott» (*Kaffa,* II [Münster 1923] 387s).

Es interesante comprobar que la solarización no logra hacer que el dios supremo africano conserve una actualidad grande en la vida religiosa. Así, para varios pueblos bantúes del Africa oriental y, sobre todo, para los dschagga del Kilimanjaro, el ser supremo es Ruwa (término que significa «sol»); de hecho, mora en el sol, pero sigue teniendo elementos uránicos y sobre todo la *pasividad* característica de los dioses uránicos; como ellos, Ruwa carece de culto; sólo se le ofrecen sacrificios y se le elevan plegarias en casos extremos (Pettazzoni, *Dio,* 223s).

Las mismas sustituciones aparecen en Indonesia. Puëmpalaburu, el dios solar de los toradja, va sustituyendo lentamente a I-lai, el dios celeste y continúa su obra cosmogónica (Pettazzoni, *op. cit.,* 130s). El dios solar se convierte así en demiurgo, como en América, donde, entre los tlingit, por ejemplo, vemos al demiurgo, bajo forma de cuervo, identificarse con el sol y recibir del dios celeste supremo, al que está subordinado o de quien es hijo, la misión de continuar y consumar la obra de la creación que él inició (Pettazzoni, 266). Aquí aparece el elemento *dinámico* y *organizador* asociado a la divinidad solar y que, en un plano distinto, corresponde al elemento *fecundador* de los dioses atmosféricos (§ 26). Pero ni éstos ni el dios solar son *creadores;* están subordinados al creador y de él reciben la orden de acabar la obra de la creación. En cambio, el *demiurgo solar* consigue lo que no ha logrado la mayoría de los *dioses solares* que han sustituido al ser supremo celeste o se han fundido con él: tener *actualidad* en la vida religiosa y en el mito. Basta recordar el importante lugar que ocupa el cuervo en la mitología norteamericana y el águila —sustituto o símbolo del sol— en la mitología ártica y del norte de Asia.

39. LA SOLARIZACION ENTRE LOS MUNDA

El mejor ejemplo de solarización del ser supremo nos lo brindan los pueblos kolarianos de la India. Los munda de Bengala colocan a la cabeza de su panteón a Sing-bong,

el sol. Es un dios dulce que no se inmiscuye en los asuntos de los hombres. Sin embargo, no por eso carece totalmente de culto. Se le ofrecen en sacrificio machos cabríos blancos o gallos blancos, y en el mes de agosto, cuando se cosecha el arroz, se le ofrecen primicias (Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal,* 198). Está casado con la luna y se le considera autor de la creación cósmica, a pesar de que en su mito cosmogónico intervienen, como demiurgos subordinados, la tortuga, el cangrejo y la sanguijuela, a los que Sing-bong va ordenando sucesivamente que saquen tierra del fondo del océano (Dalton, *op. cit.,* 185).

Los pueblos khond de la provincia de Orissa adoran como dios supremo y creador a Bura Pennu («dios de la luz») o Bela Pennu («dios del sol»); el proceso de solarización se ve ampliamente confirmado por el carácter benévolo, y en cierto modo pasivo, de esta divinidad: Bela Pennu no aparece en el culto (*ibíd.,* 296). Los birhors de Chota Nagpur sacrifican al dios del sol, que es su divinidad suprema, gallinas y machos cabríos blancos, sobre todo en los momentos difíciles o cuando quieren asegurarse la cosecha. Como era de esperar, el ser supremo solarizado ha adquirido y conservado su «actualidad» cultual gracias a su inserción en el mecanismo de la «producción vital». Lo vemos con claridad por las oraciones que se le dedican en las libaciones y en los sacrificios. Cuando nace un niño, el padre ofrece una libación de agua mirando hacia Oriente y pronunciando al mismo tiempo estas palabras: «¡Oh Sing-bonga, yo te ofrezco esta libación de agua. Haz que mane la leche del pecho de su madre como mana este agua!» (S. Chandra Roy, *The Birhors* [Ranchi 1925] 225s). Y para asegurarse una buena cosecha de arroz, el jefe de la familia se compromete a sacrificar una gallina blanca, diciendo: «¡Te lo prometo, oh Sing-bonga! Haz que crezca el arroz y yo te sacrificaré esta gallina blanca cuando llegue el momento de limpiarlo». A continuación suelta la gallina blanca e inmola otra negra. La fecha del sacrificio —el día de la luna llena del mes de Baishak (abril-mayo)— no deja lugar a dudas sobre su intención: se ofrece la gallina negra a la divinidad ctónico-agraria, bajo cuya jurisdicción se encuentra la fecundidad del suelo (Roy, *op. cit.,* 373s). Es un ejemplo típico de las vicisitudes sucesivas por las que

pasa el ser supremo solarizado: 1) el sol, como ser supremo, desplaza a la figura celeste todopoderosa y creadora; 2) el dios solar está presente en el culto, sobre todo por sus virtudes fecundantes; 3) su presencia no tiene, sin embargo, una eficacia infalible, y los fieles, en previsión, se dirigen al mismo tiempo a las fuerzas lunares-ctónico-agrarias que rigen la fecundidad universal.

El sol es también el ser supremo de otro pueblo munda, los oraon, que le llaman Dharmesh. Su principal preocupación religiosa estriba indudablemente en calmar a los espíritus, *bhut* (Dalton, *op. cit.*, 256). Sin embargo, cuando la ayuda de las demás fuerzas mágico-religiosas resulta ineficaz, los oraon se vuelven —como ocurría en el caso de las divinidades uránicas— hacia Dharmesh: «¡Lo hemos intentado todo, pero todavía te tenemos a ti para socorrernos!». Y le ofrecen en sacrificio un gallo blanco, exclamando: «¡Oh Dios! Eres nuestro creador. ¡Ten piedad de nosotros!» (Frazer, 631). Investigaciones recientes han hecho ver, por un lado, que en los pueblos munda existe un Dios supremo autóctono y auténtico, y por otro, que la fecha en que fue sustituido por las divinidades del sol y de la luna es relativamente tardía. Bodding cree que también es bastante tardía la coalescencia del dios supremo santali, Thakkur, con el sol (el ser supremo se llama también Chanda, «sol»). A su vez, Rahman ha estudiado la solarización y la lunarización de los seres supremos en los pueblos gonda y munda. Por último, W. Koppers, en un interesante estudio comparado *(Bhagwan, the Supreme Deity of the Bhils)*, ha intentado demostrar a la vez la autenticidad de los seres supremos en esos pueblos predravídicos y prearios y la posible influencia de sus concepciones religiosas sobre los invasores indoeuropeos [2].

[2] Por paradójica que parezca esta influencia, no podemos excluirla *a priori*. Se ha intentado explicar ciertos aspectos de la vida religiosa india (cultos ctónico-funerarios, culto a la serpiente, simbolismo de los órganos de la generación, etc.) por una influencia de los pueblos aborígenes, no arios. Lo cual quiere decir que se consideraba posible una influencia de este tipo de los primitivos sobre los civilizados. Sin embargo, desde hace algún tiempo son muchos los etnólogos que niegan que los pueblos autóctonos más primitivos de la India, y especialmente los pueblos munda, hayan tenido nunca cultos orgiásticos y, por tanto, que los indoeuropeos hayan podido tomarlos de ellos.

40. CULTOS SOLARES

En Indonesia y en la península de Malaca, el culto solar es muy esporádico. Hemos citado antes algunos ejemplos de solarización de los seres supremos indonesios (§ 38). Sólo se exceptúa la isla Timor y los archipiélagos vecinos, donde, aunque la vida religiosa está dominada, como en el resto de Indonesia, por el culto a los muertos y a los espíritus de la naturaleza, el dios solar ocupa todavía un lugar importante. En Timor, Usi-Neno, el «señor sol», es esposo de la «señora tierra», Usi-Afu, y de su unión ha nacido el mundo entero. Pero la diosa de la tierra sigue recibiendo la mayor parte de los sacrificios; al sol se le ofrece un solo sacrificio anual, en el momento de la recolección (Frazer, *op. cit.*, 656s). En la isla Wettar, al norte de Timor, el ser supremo conserva, a pesar de su solarización, vestigios de una estructura celeste primitiva; se le llama el «gran señor» o el «viejo de arriba» (cf. §§ 12s). Mora en la bóveda celeste, pero también en el sol, y encarna el principio masculino; la tierra, en cambio, es femenina. Los indígenas tienen sobre él ideas muy poco precisas y no le ofrecen sacrificios más que en casos de enfermedad (Frazer, 660), síntoma indubitable de que el ser supremo uránico ha perdido el primer plano de la actualidad religiosa.

Al este de Timor, en los archipiélagos Leti, Sermata, Babar y Timorlant, se considera al sol como la divinidad más importante y se le da el nombre de Upulero, «señor sol». Una vez más, el dios solar ha podido conservar su vitalidad por haberse transformado en fecundador. En efecto, en su culto aparecen todavía algunos vestigios de su nobleza y de su pureza originarias: Upulero no tiene imágenes y se le adora bajo la forma de una lámpara hecha con hojas de cocotero. Esto no impide que todo el ritual esté concentrado en torno a la conjuración de la fecundidad cósmica. Una vez al año, al comenzar la época de las lluvias, tiene lugar la gran solemnidad de Upulero; dura un mes entero y tiene por finalidad asegurar la lluvia, la

fertilidad de los campos y la riqueza de la comunidad. Ellos creen que el sol baja entonces a una higuera para fecundar a su esposa, la tierra madre. Para facilitarle la bajada se coloca encima de la higuera una escalera de siete o diez peldaños (ya hicimos mención del símbolo celeste de las escaleras de siete peldaños; cf. § 31). Después, frente a esa misma higuera, se sacrifican cerdos y perros, y, por último, entre cantos y danzas, se desencadena una orgía colectiva, rasgo característico de la mística agraria (§ 138). Las oraciones que se rezan en esta ocasión confirman la nueva función de fecundador y de depositario de los recursos alimenticios, que el sol ha adquirido: «¡Oh señor, abuelo sol, desciende! La higuera tiene brotes nuevos... La carne del cerdo está dispuesta, cortada en pedazos. Las barcas del poblado están cargadas de presentes. Señor, sol abuelo, estás invitado al banquete. ¡Corta y come...! ¡Bebe...! ¡Ven, señor, sol abuelo! Esperamos que nos des mucho marfil y mucho oro. Haz que las cabras paran dos o tres cabritos cada una. Haz que aumente el número de nobles y que se multiplique el número de hijos del pueblo. Sustituye los machos cabríos y los cerdos muertos por otros vivos. Sustituye el arroz por *bethel*. Llena de arroz las cestas vacías, etc.» (Frazer, *op. cit.*, 661-662).

41. DESCENDENCIA SOLAR

Upulero puede también tener hijos *(ibíd.*, 662). En la isla Timor, algunos jefes se dicen «hijos del sol» *(ibíd.*, 658) y pretenden descender directamente del dios solar. No olvidemos este mito del sol creador del hombre y el de las relaciones directas (filiales o familiares) entre el dios solar y cierta clase de individuos. No es que este mito sea privilegio exclusivo del dios solar. En los capítulos siguientes tendremos ocasión de ver que cualquier región cósmica —agua, tierra, vegetación— puede tener, en virtud de la dialéctica hierofánica, una función antropogónica; en cualquiera de dichas regiones cósmicas puede el hombre reconocer la *realidad absoluta* y, al mismo tiempo, la matriz primordial de la que también él recibe el ser y la vida.

Pero, en el caso del sol, esa genealogía significa algo más:

refleja las modificaciones debidas a la solarización del ser supremo o a la transformación del sol en «fecundador», en «creador especializado», monopolizado por ciertas sociedades humanas, incluso por determinadas familias, por la de los jefes o soberanos, por ejemplo. Así, en la tribu australiana arunta, el sol, que es de sexo femenino, desempeña un papel más importante que la luna, masculina, y se cree que «tiene relaciones bien definidas con cada uno de los miembros de las distintas subdivisiones sociales» (Spencer Gillen, *The Arunta*, II, 496). Los loritja (Strehlow, I, 16) y las tribus del sudoeste (Howitt, *Native Tribes of South Australia*, 427) conocen también esas relaciones. Lo que para los australianos es una «relación bien definida con cada miembro de la sociedad» (porque el hombre en tanto que *especie* es una criatura del ser supremo celeste mismo, véanse §§ 12s) es en otros sitios una relación directa de paternidad o ascendencia de la tribu; por ejemplo, para los indios pie-negro, los pueblos arapahos, etc. (cf. Schmidt, *Ursprung*, II, 662, 729, etc.). Los korku de la India creen descender de la unión del sol y de la luna (Frazer, *Worship*, 616). Volveremos a encontrar este tipo de relación en sociedades más desarrolladas, pero referido entonces únicamente al soberano o a familias nobles. Sin embargo, en Australia existe en un plano distinto otro tipo de relación entre el hombre y el sol: la identificación del hombre con el sol mediante un ceremonial de iniciación. El candidato, que se embadurna la cara de rojo y se arranca el pelo y la barba, sufre una «muerte» simbólica, de la que renace al día siguiente, al mismo tiempo que el sol; por este drama de iniciación el hombre queda asimilado al héroe solar Grogoragally, hijo del Creador (Schmidt, *Ursprung*, III, 1056-1057).

42. EL SOL HIEROFANTE Y PSICOPOMPO

En este ceremonial australiano aparece un nuevo elemento importante que explica el papel que el sol desempeña en otras áreas culturales y en otros contextos históricos. En algunas tribus australianas hemos visto que el sol esta-

ba en relación individual con *cada* uno de los miembros de la comunidad. En las tribus wiradjuri-kamilaroi (más atrasadas que los arunta y los loritja) la relación es de otro orden: tiende a identificar al iniciado con el héroe solar, hijo del ser supremo celeste. El hombre se convierte, en cierto modo, por la iniciación, en hijo del ser supremo, o más exactamente, vuelve a serlo, al convertirse en sol gracias a su muerte y su resurrección ritual. Estas particularidades no significan sólo que en la religión de pueblos tan primitivos como los wiradjuri-kamilaroi, el sol esté subordinado al ser supremo y que, por orden de este ser supremo, intervenga en la «salvación» del hombre por vía de iniciación; significan además que sol puede asumir una función de importancia en las creencias funerarias en todo lo concerniente a la condición del hombre después de su muerte. Grogoragolly presenta al ser supremo, una a una, las almas de todos los que mueren (Schmidt, *ibíd.);* puede presentárselas como ya iniciadas, es decir, como un alma que ha conocido ya la muerte y la resurrección y que, por tanto, es también un «sol». El sol se convierte así en el prototipo del «muerto que resucita todas las mañanas». Todo un conjunto de creencias relacionadas con la iniciación y la soberanía —sobre las que volveremos más adelante— derivan de esta valorización del sol como dios (héroe) que, sin conocer la muerte (al contrario que la luna), atraviesa todas las noches el reino de la muerte y reaparece al día siguiente, eterno, eternamente igual a sí mismo.

La «puesta» del sol no se considera una «muerte» (como los tres días de oscuridad de la luna), sino la bajada del astro a las regiones inferiores, al reino de los muertos. A diferencia de la luna, el sol tiene el privilegio de poder atravesar el infierno sin morir. Pero su paso predestinado por las regiones inferiores no deja por ello de conferirle prerrogativas y rasgos funerarios. En cuanto deja, pues, de desempeñar una función capital en el panteón o en la experiencia religiosa de una civilización, en tanto que ser supremo solarizado o fecundador, el sol muestra una ambivalencia que abre nuevas perspectivas a modificaciones religiosas ulteriores.

Esa ambivalencia podría formularse así: aunque inmortal, el sol baja todas las noches al reino de los muertos; por tanto, puede llevarse hombres consigo y darles la muerte en su ocaso; pero al mismo tiempo puede también guiar a las almas a través de las regiones infernales y volverlas a la luz, al día siguiente, al despuntar el día. Función ambivalente de psicopompo «que mata» y de hierofante iniciático. De ahí procede la creencia, muy difundida en Nueva Zelanda y en las Nuevas Hébridas, de que una simple mirada al sol poniente puede provocar la muerte (Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs,* I, 118; II, 218s). El sol arrastra a las almas de los vivos, las «aspira», con la misma facilidad que guía a las de los muertos, en su calidad de psicopompo, por la «puerta del sol», hacia Occidente. Los indígenas de Torres Straits creen que en alguna parte de Occidente existe una isla mítica llamada Kibu: la «puerta del sol». El viento empuja hacia ella las almas de los muertos (Frazer, *Belief in Immortality,* I, 175). En la isla Hervey, los indígenas creen que los muertos se reúnen en grupos y que, dos veces al año, en los solsticios, intentan seguir al sol, cuando se pone, para bajar a las regiones inferiores *(ibíd.,* II, 239). En otras islas de Polinesia se da al extremo occidental del territorio el nombre de «lugar por el que saltan las almas» *(ibíd.,* II, 241).

En Oceanía es muy frecuente también la creencia de que los muertos acompañan al sol por el océano, navegando en «barcas solares», y que el reino de los muertos está situado en poniente (Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker* [Weimar 1898] 135s, 165s). No todas las almas que se hunden en poniente tienen el mismo destino; no todas llegan a lo que más o menos podríamos llamar la «salvación». Porque ése es el momento en que entran en juego la virtud soteriológica de la iniciación y el papel de las sociedades secretas para separar a los elegidos de la masa amorfa del común de los mortales (separación que aparece clara en la mística de la soberanía y de los «hijos del sol»). Así, por ejemplo, en las islas Hervey sólo los que han muerto en combate llegan al cielo conducido por el sol; los demás muertos son devorados por las divinidades infernales Akaranga y Kiru (Frazer, *Belief,* II, 242).

La distinción entre *héroe* o *iniciado* y *muerto de muerte natural* ocupa un lugar considerable dentro de la historia

de las religiones y tendremos que volver sobre ella en un capítulo especial. De momento, y para no salirnos del área de Oceanía, digamos que hace ya mucho tiempo se ha observado (Rivers, *History of Melanesian Society,* II, 549) el paralelismo que existe entre los vestigios del culto solar y el culto de los antepasados: ambos encuentran su expresión en la erección de monumentos megalíticos. Por otra parte, Rivers ha señalado en Polinesia y Micronesia que la distribución de los monumentos megalíticos y las sociedades secretas se corresponden de manera muy precisa (I, 289; II, 248, 429-430, 456-457). Pero los monumentos megalíticos están siempre relacionados con el culto solar. En las islas Society, por ejemplo, los megalitos *(marae)* están orientados hacia Oriente, como el *nanga* fidgiano; en las islas Banks se unge el megalito con arcilla roja para que vuelva a lucir el sol. Esos tres elementos: el culto a los antepasados (= muertos), las sociedades secretas y, por consiguiente, las iniciaciones destinadas a asegurar al muerto el mejor destino *post mortem* y, por último, el culto solar, pertenecen a tres sistemas a primera vista irreducibles, pero en realidad son solidarios; coexisten ya virtualmente en las hierofanías solares arcaicas, en Australia, por ejemplo.

No perdamos de vista la idea de «elección» y de «selección» que implican los rituales iniciáticos funerarios practicados bajo el signo del sol. Recordemos también que en muchos puntos de la tierra se ha creído que los jefes descienden directamente del sol; los jefes polinesios (Perry, *Children of the Sun,* 138s), los jefes de los pueblos natchez e incas (Hocart, *Kingship,* 12s), como los reyes hititas (a los que se llama «mi sol») o babilonios (cf. la tableta de piedra de Nabû-apla-iddin) o como el rey indio (Manu, VII, 3; V, 96) se llaman y son «soles», «hijos del sol», «nietos del sol», o encarnan en sus cuerpos místicos al sol, como en el caso del rey indio. Entre los pastores africanos masai (A. Haberlandt, en *Buschan's Völkerkunde,* I, 567), como en Polinesia (Williamson, II, 302s, 322s), sólo los jefes pueden ser identificados después de su muerte con el sol. En una palabra: la «elección», la «selección» es efectuada por el ritual de iniciación de la sociedad secreta o por esa iniciación automática que es la soberanía en cuanto

tal. En este aspecto, la religión solar egipcia constituye un ejemplo ideal y merece que nos detengamos largamente en ella.

43. CULTOS SOLARES EGIPCIOS

La religión egipcia ha estado más dominada por el culto solar que las demás. Ya en la época antigua, el dios solar había absorbido a otras divinidades, tales como Atum, Horus y el escarabajo Khipri (Vandier, *La religion égyptienne,* 21, 55). A partir de la quinta dinastía, este fenómeno se generaliza: son muchas las divinidades que se funden con el sol, dando origen así a las figuras solarizadas de Chnum-Rê, Min-Rê, Amon-Rê, etc. *(ibíd.,* 149). No vamos a tomar posición aquí entre las dos hipótesis rivales de Kees y de Sethe acerca de los orígenes históricos de la doctrina solar. Como quiera que sea, es indiscutible que el apogeo de esta doctrina se sitúa en los años de la quinta dinastía y que debió su éxito al auge adquirido por la noción de soberanía y al esfuerzo de los sacerdotes de Hierópolis. Pero algunas investigaciones recientes parecen demostrar que la supremacía solar estuvo precedida por la de otras figuras divinas, más antiguas y más populares, en el sentido de que no pertenecían exclusivamente a grupos privilegiados.

Sabíamos ya que Shu, dios de la atmósfera y, por tanto, en su origen figura uránica, se había identificado más tarde con el sol. Pero Wainwright descubrió a su vez que Amón era una antiquísima divinidad del cielo, y H. Junker, por su lado, cree que Ur *(wr)* es un «Allsgott» celeste muy antiguo cuyo nombre significa «el grande»; a veces, Ur toma por esposa a la diosa Nut, «la grande» *(wrt),* de acuerdo con el mito de la pareja cósmica cielo-tierra (cf. § 84). El hecho de que Ur no aparezca en absoluto en los documentos públicos (reales) se explicaría por su carácter popular. Junker ha intentado incluso reconstruir la historia de Ur. Es, en dos palabras, la historia de cómo deja de ocupar el rango supremo al integrarse en las teologías locales: se convierte en auxiliar de Rê (le vemos curar los ojos del sol, que temporalmente se había quedado ciego) y más tarde es asimilado a Atum y, por último, a Rê. No creemos tener la competencia necesaria para intervenir en

la discusión suscitada por los estudios de Junker. Pero el hecho de que egiptólogos de la categoría de Capart y de Kees parezcan aprobar el sistema en sus líneas generales nos ha decidido a mencionarlo. En historia de las religiones, la aventura de Amón o la de *Wr* es perfectamente comprensible: en párrafos anteriores quedó suficientemente demostrado que los seres supremos de estructura uránica, cuando no caen por completo en el olvido, tienden a transformarse en dioses atmosférico-fecundadores o a solarizarse.

Vimos que eran dos los factores principales que habían contribuido a asentar la supremacía de Rê: la teología hieropolitana y la mística de la soberanía, en la que el soberano está identificado con el sol. Lo ratifica la competencia que durante cierto tiempo hizo Osiris al dios solar y funerario (imperial), es decir, a Rê. El sol se ponía en el *campo de las ofrendas* o *campo del reposo* y salía al día siguiente por el punto opuesto de la bóveda celeste, llamado *campo de los juncos*. Estas regiones solares, que pertenecían desde la época predinástica a Rê, adquirieron además, durante la tercera y la cuarta dinastías, carácter funerario. El alma del faraón sale del *campo de los juncos* para buscar al sol en la bóveda celeste, y guiado por él, llega al *campo de las ofrendas*. Al principio, la ascensión presentaba dificultades. A pesar de su calidad divina, el faraón tenía que conquistar el derecho a instalarse en el cielo, en dura lucha contra el *toro de las ofrendas*, que guardaba el «campo». Los textos de las pirámides (cf. *Pyr.*, 293, 913, 914, 1432s; Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes*, 16s) aluden a esa prueba heroica, de esencia iniciática, por la que tenía que pasar el faraón.

Sin embargo, a la larga, los textos dejan de mencionar ese duelo con el *toro de las ofrendas* y el difunto sube al cielo (cf., por ejemplo, el *Libro de los Muertos*) por una escalera o navega por el océano sideral, guiado por una diosa, hasta que llega al *campo de las ofrendas*, bajo la forma de un toro resplandeciente. Podría decirse que asistimos a la degeneración de un mito (y quizá de un rito) heroico-iniciático en privilegio político social. El faraón no tiene derecho a la soberanía ni adquiere la inmortalidad solar por ser un «héroe»; la inmortalidad le pertenece sin

más, sin ninguna clase de «pruebas heroicas», por el mero hecho de ser el jefe supremo. La legalización de esta condición privilegiada del faraón después de su muerte tiene un contrapeso en la ascensión victoriosa de Osiris como dios funerario no aristocrático. No podemos entrar aquí en el conflicto entre Rê y Osiris, que, sin embargo, aparece ya en los textos de las pirámides. «Te haces sitio en el cielo, entre las estrellas del cielo, porque eres una estrella... Miras por encima de Osiris, mandas en los difuntos, estás a distancia de ellos, no eres de los suyos», escribe, como podemos suponer, un apologista de los privilegios imperiales y de la tradición solar (*Pyr.*, 251; Weill, 116).

No por ser de estructura popular, es decir, accesible también a las demás clases sociales, es menos poderoso el nuevo dios, y el faraón juzga oportuno pedir ayuda al sol para no caer bajo el imperio de Osiris: «Rê-Atum no te entregue a Osiris, que no juzga tu corazón ni tiene poder sobre tu corazón... Osiris, no te apoderarás de él; tu hijo (Horus) no se apoderará de él...» (*Pyr.*, 145-146; Weill, 116). Occidente, el camino de los muertos, se convierte en una región osírica; Oriente sigue siendo el dominio del sol. Por eso, en los textos de las pirámides, los osirianos hacen el elogio del Occidente y desprecian el Oriente: «Osiris (N) no camina por estas regiones de Oriente, sino que camina por las regiones de Occidente, por el camino de los «seguidores de Rê» (*Pyr.*, 1531; Weill, 121); es justamente lo contrario de lo que la doctrina funeraria solar aconseja. En efecto, ese texto no es más que la osirización brutal de una fórmula arcaica, en la que se han invertido los términos, que decía así: «No camines por esos caminos de Occidente, por los que no avanzan quienes los emprenden; pero que (N) camine por los caminos de Oriente, por los caminos de los seguidores de Rê» (*Pyr.*, 2175; Weill, 121).

Estos textos fueron cada vez más numerosos. El sol resistió y triunfó. Osiris, que había tenido que arrogarse los dos campos celestes, porque habían constituido desde siempre las zonas funerarias por excelencia por las que accedían a la inmortalidad las almas de los faraones, acabó por renunciar a ese doble dominio. Osiris se retira, pero su retirada no es una derrota. Había intentado apoderarse del cielo únicamente porque la teología solar colocaba en él

el centro de la inmortalidad faraónica. Su mensaje escatológico, fundamentalmente distinto de la conquista heroica de la inmortalidad (que a su vez iba a quedar reducida más tarde a la adquisición automática de la inmortalidad por el mero hecho de pertenecer a la realeza) había reducido a Osiris a conducir a las almas que quería salvar del aniquilamiento por un camino celeste, solar. Osiris no hacía sino consumar la revolución de tipo «humanista», que, ya antes de él, venía modificando la concepción escatológica egipcia. En efecto, hemos visto cómo de la concepción *heroica,* iniciática, de una inmortalidad que sólo podía ser *conquistada* por un pequeño núcleo de privilegiados, se había pasado a una concepción de la inmortalidad en la que ésta era concedida a *todos* los privilegiados. Osiris hace avanzar aún más, dándole un sesgo «democrático», esta alteración ya profunda de la concepción de la inmortalidad: los hombres todos pueden adquirir la inmortalidad si logran salir victoriosos de la *prueba.* La teología osírica vuelve a tomar y amplía la noción de *prueba,* condición *sine qua non* de la supervivencia; pero las pruebas de tipo heroico, iniciático (lucha con el toro) fueron sustituidas por otras de tipo ético y religioso (buenas obras, etc.). La teoría arcaica de la inmortalidad heroica deja paso a una concepción humana y humanitaria.

44. CULTOS SOLARES EN EL ORIENTE CLASICO Y EN EL MEDITERRANEO

Hemos insistido tanto en el conflicto entre Rê y Osiris porque ayuda a esclarecer la morfología de las sociedades secretas de estructura solar-funeraria de que hablábamos antes. En Egipto, el sol fue siempre el psicopompo de una clase privilegiada (la familia del soberano), pero el culto solar no dejó por ello de desempeñar un papel de primera importancia en toda la religión egipcia, al menos en la religión que se expresa en los monumentos y en los documentos escritos. En Indonesia y en Melanesia, el caso es distinto: el sol fue en un principio el psicopompo de *todos* los iniciados de las sociedades secretas; después siguió desempeñando un papel muy importante, pero ya no exhaustivo. En esas sociedades secretas, el papel de los «antepasados» —a los que el sol había conducido por el camino de Occidente— es tan importante como el del sol. Diríamos, traduciendo el fenómeno a términos egipcios, que se trata de una coalescencia Rê-Osiris. Coalescencia que no aminora el prestigio del sol, porque no olvidemos que la relación del sol con el más allá, con las regiones de las tinieblas y de la muerte, aparece ya en las hierofanías solares más arcaicas y es muy raro que deje de percibirse.

El dios Shamash es un buen ejemplo de esta caída en desuso; Shamash ocupa un rango secundario en el panteón mesopotamio; se le considera hijo de Sin (= el dios de la luna), está por debajo de él y no desempeñó nunca un papel importante dentro de la mitología (Meissner, *Babylonien und Assyrien,* II, 21). Sin embargo, en las hierofanías solares babilónicas se encuentran aún vestigios de una relación remota de Shamash con el más allá. Se llama a Shamash «sol de *etimmê*», es decir, de los manes; se nos dice que «hace vivir al muerto» (E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* 87). Es el dios de la justicia y el «señor del juicio» *(bêldîni).* Desde los tiempos más remotos, su templo era llamado la «morada del juez del país» *(ibíd.,* 64). Por otra parte, Shamash es el dios de los oráculos, el patrón de profetas y adivinos (Haldar, *Cult Prophets,* 1s), función que siempre estuvo en relación con el mundo de los muertos y con las regiones ctónico-funerarias.

En Grecia y en Italia la importancia del sol en el culto ha sido muy secundaria. El culto solar entró en Roma en la época del Imperio, introducido por las gnosis orientales, y se desarrolló siempre de una manera en cierto modo externa y artificial, al amparo del culto a los emperadores. Sin embargo, en la mitología y en la religión griegas se han conservado algunos vestigios de las hierofanías «infernales» arcaicas del sol. El mito de Helios tiene matices tanto ctónicos como infernales. Sus numerosos epítetos, en los que U. Pestalozza *(Pagine di religione mediterranea,* II, 22s) ve un residuo de herencia religiosa mediterránea, denuncian claramente que está orgánicamente vinculado al mundo vegetal. Helios es, como Leto (una de las más grandes diosas mediterráneas), *phytios* y *paián;* es *chthônios* y *ploutôn;*

es también *titán,* epifanía de las energías generadoras. De momento no nos interesa precisar en qué medida esa articulación del sol con el mundo ctónico-mágico-sexual pertenece al substrato mediterráneo (en Creta, por ejemplo, Helios es un toro que —como la mayoría de los dioses atmosféricos— se convierte en esposo de la gran madre) o representa más bien una fusión ulterior, impuesta por la historia, del régimen matriarcal del Mediterráneo con el patriarcado de los indoeuropeos venidos del norte. Lo que aquí nos importa no es esto: es que el sol, que desde una perspectiva racionalista superficial podría haber sido considerado como una hierofanía esencialmente celeste, diurna e «inteligible», haya podido ser valorizado como fuente de las energías «oscuras».

Porque Helios no es sólo *pythios, chtônios, titán,* etc., sino que está en relación además con el mundo propio de las tinieblas: la magia y el infierno. Es padre de la hechicera Circe y abuelo de Medea, famosas ambas por sus filtros nocturno-vegetales; Helios dio a Medea su famoso carro tirado por serpientes aladas (Eurípides, *Med.,* 1321; Apolodoro, *Biblioth.,* I, 9, 25). Se le inmolaban caballos en el monte Taigeto (Pausanias, III, 20, 4); en Rodas le estaba consagrada una fiesta, la Halieia (de *halios,* forma dórica de Helios), en la que se le ofrecía un carro tirado por cuatro caballos, que se arrojaba después al mar (Festus, s. v. *October equus).* Ahora bien, los caballos y las serpientes formaban parte, ante todo, del simbolismo ctónico-funerario. Por último, la entrada del Hades se llamaba «puerta del sol», y la misma palabra Hades, tal como se pronunciaba en época homérica, «aides», evocaba claramente la imagen de lo «invisible», de lo que «hace invisible» (Kerényi, *Vater Hêlios,* 91). De ahí que haya podido considerarse la polaridad luz-oscuridad, solar-ctónico, como dos fases alternantes de una sola y misma realidad. Las hierofanías solares revelan, pues, ciertas dimensiones que el «sol» en cuanto tal pierde dentro de una perspectiva racionalista, profana. Pero esas dimensiones pueden conservarse dentro de un sistema mítico y metafísico de estructura arcaica.

45. LA INDIA: AMBIVALENCIA DEL SOL

Ese sistema lo encontramos en la India. Sûrya es un dios védico de segunda categoría. En el *Rig Veda* le están dedicados unos diez himnos, pero nunca llegó a ocupar una posición preeminente. Es hijo de Dyaus (X, 37, 2), pero se le llama también ojo del cielo, ojo de Mitra y de Varuna (I, 115, 1; VII, 61, 1; X, 37, 1). Tiene larga vista, «espía» el mundo entero. El Purusha sûkta (X, 90) nos dice que el sol ha nacido del ojo de Purusha, el gigante cósmico; de suerte que cuando el hombre muere y su cuerpo y su alma se integran en el macrántropo cósmico, su ojo vuelve al sol. Hasta aquí las hierofanías no nos revelan más que el aspecto luminoso de Sûrya. Pero ya en el *Rig Veda* aparece el carro del sol tirado por un caballo, Etaça (VII, 63, 2), o por siete caballos (III, 45, 6; I, 50, 9); el sol mismo es a veces un caballo semental (VII, 77, 3); otras, un pájaro (I, 191, 9); otras, un buitre o un toro (V, 47, 3); es decir, que el sol revela también rasgos ctónico-funerarios, en la medida en que se acusan en él una esencia y unos atributos equinos. Esos rasgos aparecen claros en la otra variante védica del dios solar, Savitri, que muchas veces se identifica con Sûrya: es psicopompo y conduce las almas al lugar de los justos. En algunos textos confiere a los dioses y a los hombres la inmortalidad (IV, 54, 2, etc.); Savitri hizo inmortal a Tvashtri (I, 110, 3). Su misión como psicopompo o hierofante (= el que confiere la inmortalidad) es indudablemente un eco de los atributos que en las sociedades primitivas correspondían al dios solar [3]. Pero ya en el *Rig Veda,* y sobre todo en la especulación de los brahmânas, aparecen a la vez los aspectos tenebrosos del sol. El *Rig Veda* (I, 115, 5) dice que uno de sus aspectos es «res-

[3] Claro está que no hablamos de relaciones «históricas», sino de simetrías tipológicas. La hierofanía tiene una estructura anterior a su historia, a su evolución, a su difusión y a sus alteraciones. Los documentos son tan escasos que resulta difícil —y para nuestro propósito superfluo— precisar en qué medida una hierofanía ha podido ser inicialmente captada entera y por todos los miembros de una determinada sociedad. Nos basta con poder discernir qué es lo que una hierofanía *podía o no podía querer decir.*

plandeciente» y el otro «negro» (es decir, invisible). Savitri trae tanto la noche como el día (II, 38, 4; V, 82, 8, etc.) y él mismo es un dios de la noche (II, 38, 1-6, etc.); hay algún himno que describe incluso su itinerario nocturno. Pero la alternancia de estas dos modalidades tiene además un alcance ontológico. Savitri es *prasâvitâ niveçanah* (IV, 53, 6), «el que hace entrar y salir» («haciendo entrar y salir a todas las criaturas» [VII, 45, 1, etc.]). Bergaigne ha subrayado con razón el valor cósmico de esa «reintegración» (*La religion védique,* III, 56s): Savitri es, en efecto, *jagato niveçanî,* «que hace entrar al mundo» (I, 35, 1), fórmula que es todo un programa cosmológico. La noche y el día (*naktoshasâ,* dual femenino) son hermanas, como los dioses y los «demonios (*asura*) son hermanos: *dvayâ ha prâjâpatyâh, devaç câsurâçca;* los hijos de Prâjâpati son de dos clases: dioses y *asura*» (*Brhad. Up.,* I, 3, 1). El sol entra también en esta biunidad divina y, en ciertos mitos, muestra un aspecto ofídico (esto es, «tenebroso», indistinto), es decir, diametralmente opuesto a su aspecto manifiesto. En el *Rig Veda* aparecen todavía vestigios del mito ofídico del sol: en un principio «carecía de pies», y Varuna le da pies para que ande (*apade padâ prati dhatâve* [I, 24, 8]). Es sacerdote *asura* de todos los *devas* (VIII, 101, 12).

Esta ambivalencia del sol se pone de manifiesto además en su conducta para con los hombres. Por un lado, es el verdadero generador del hombre. «Cuando el padre lo lanza como una simiente en la matriz, de hecho es el sol quien lo lanza como simiente en la matriz» (*Jaiminîya Up. Brâhmana,* III, 10, 4; Coomaraswamy, *The Sun-Kiss,* 50, cita en este punto a Aristóteles, *Phys.,* II, 2: «el hombre y el sol engendran al hombre», y a Dante, *Paradiso,* 22, 116: el sol, «quegli ch'è padre d'ogni mortal vita»). Por otro lado, el sol se identifica a veces con la muerte, porque devora a los hijos que ha engendrado (*Pancavimça Br.,* XXI, 2, 1). Coomaraswamy ha dedicado algunos trabajos, muy brillantes (cf. bibliografía), a la articulación mítica y metafísica de la biunidad divina, tal como aparece formulada en los textos védicos y posvédicos. Nosotros hemos estudiado en nuestro *Mythe de la Réintégration* la polaridad que se manifiesta en los ritos, los mitos y las metafísicas arcaicas. Tendremos ocasión de volver sobre estos problemas en

otros capítulos de esta obra. Nos limitamos por ahora a consignar que la ambivalencia primitiva de las hierofanías solares ha podido fructificar dentro de sistemas simbólicos, teológicos y metafísicos muy elaborados.

Sería un error, sin embargo, creer que esas valorizaciones no son sino aplicaciones estereotipadas y artificiales de un simple mecanismo verbal. Las laboriosas interpretaciones y hermenéuticas escolásticas no hicieron sino formular en su propia terminología los posibles valores de las hierofanías solares. Esos valores no pueden reducirse a una fórmula somera (en términos racionalistas, diríamos no contradictoria) y prueba de ello es que el sol puede tener distintos valores —por no decir valores «contradictorios»—, incluso dentro de una misma religión. Valga el ejemplo de Buda. Buda, en su calidad de *Chakravartin,* de soberano universal, fue muy pronto identificado con el sol. Hasta el punto de que E. Senart, en un libro del que se habló mucho en el momento de su publicación, intentaba reducir la biografía de Sakyamuni a una serie de alegorías solares. La tesis estaba evidentemente expresada en forma demasiado absoluta, pero no deja de ser verdad que el elemento solar predomina en la leyenda y en la apoteosis mítica de Buda (cf. sobre este punto B. Rowland, *Buddha and the Sun God).*

Sin embargo, el sol no siempre asume el papel principal ni dentro del budismo ni en las demás místicas indias. La fisiología mística india, sobre todo el yoga y el tantra, atribuyen al sol una región «fisiológica» y cósmica, opuesta a la de la luna. Y las distintas técnicas de las místicas indias no tienden a obtener una *supremacía* de uno de los dos centros cósmico-fisiológicos sobre el otro, sino a *unificar* o, mejor dicho, a *reintegrar los dos principios polares.* Estamos ante una de las muchas variantes del mito y de la metafísica de la reintegración, una variante en la que la polaridad está expresada en la fórmula cosmológica sol-luna. Verdad es que todas estas técnicas místicas son patrimonio de una minoría muy reducida en comparación con la inmensa masa de la población india, pero esto no significa que representen una «evolución» con respecto a la religión de la masa, puesto que incluso en los «primitivos» aparece esa misma fórmula de reintegración sol-luna (véase

nuestro estudio *Cosmical Homology and Yoga).* Lo único que de aquí se sigue es que las hierofanías solares, como cualquier otra hierofanía, podían tener valores muy distintos sin que en su estructura hubiera por ello una «contradicción» aparente.

La supremacía absoluta de las hierofanías solares, concebida de manera unilateral y simplista, desembocó en los excesos de esas sectas ascéticas indias, cuyos miembros miran ininterrumpidamente al sol hasta quedar totalmente ciegos. Forma extrema de la «sequedad» y de la «esterilidad» de un régimen exclusivamente solar, es decir, de un racionalismo (en el sentido profano de la expresión) limitado y excesivo. En el punto opuesto está la «descomposición» por «humedad» y la transformación final del hombre en «semillas», tal como se presenta en otras sectas que interpretan con el mismo simplismo excesivo los valores del régimen nocturno, lunar o telúrico (cf. §§ 134s). Un fatalismo casi mecánico lleva sin remedio a la «ceguera» y al «desecamiento» a quienes no valoran más que un solo aspecto de las hierofanías solares, y empuja hacia una orgía permanente, hacia la disolución y la regresión a un estado larvario (cf., por ejemplo, en nuestros días, la secta telúrica de los inocentistas), a quienes se limitan exclusivamente al «régimen nocturno del espíritu».

46. LOS HEROES SOLARES, LOS MUERTOS, LOS ELEGIDOS

Muchas hierofanías arcaicas del sol se han conservado en las tradiciones populares, integradas en mayor o menor grado en otros sistemas religiosos. Las ruedas en llamas que se hacen rodar montaña abajo en los solsticios, sobre todo en el solsticio de verano; las procesiones medievales en las que se llevaban ruedas montadas en carros o en barcas, de las que se conocen antecedentes prehistóricos; la costumbre de atar hombres a las ruedas (en la «caza fantástica», por ejemplo; Höffler, *Kultische Geheimbünde,* 112s); la prohibición ritual de usar la rueca en determinadas noches del año (próximas al solsticio de invierno) y otras muchas costumbres que aún hoy se conservan entre

los campesinos europeos (Fortuna, la «rueda de la fortuna», la «rueda del año», etc.) acusan un fondo de estructura solar. No podemos entrar aquí en el problema de su origen histórico. Recordemos, sin embargo, que ya en la Edad del Bronce existía en el norte de Europa un mito del caballo semental del sol (cf. el carro solar de Trundholm), y recordemos también que los carros cultuales prehistóricos, creados para reproducir el movimiento del astro, pueden ser considerados (como lo ha demostrado R. Forrer en su estudio sobre *Les chars cultuels préhistoriques)* como prototipo del carro profano [4].

Los trabajos de Oskar Almgren sobre los dibujos rupestres protohistóricos del norte de Europa, los de O. Höffler sobre las sociedades secretas germánicas de la Antigüedad y la Edad Media y otros han hecho ver el carácter complejo del «culto solar» en las regiones septentrionales. Esa complejidad no puede explicarse por coalescencias o por síntesis híbridas, puesto que la hemos encontrado igualmente en sociedades primitivas. Al contrario, es un índice del carácter arcaico de ese culto. Almgren y Höffler han demostrado que existe una simbiosis de elementos solares con elementos del culto funerario (por ejemplo, la «caza fantástica») y ctónico-agrario (fertilización de los campos por la rueda solar, etc.). Y hace ya mucho tiempo que Mannhardt, Gaidoz y Frazer demostraron que el complejo solar del «año» y de la rueda de la fortuna formaba parte de la magia y de la mística agraria de las antiguas creencias europeas y del folklore moderno.

Volvemos a encontrar ese mismo complejo cultual sol-fecundidad-héroe (o representante de los muertos), más o

[4] Lo mismo que la barca ritual del muerto ha sido el prototipo de la barca profana. El detalle es importante, porque esclarece el origen de las técnicas humanas. Eso que se ha llamado la conquista de la naturaleza por el hombre, más que la consecuencia inmediata de descubrimientos empíricos ha sido el fruto de las distintas «situaciones» del hombre en el cosmos, situaciones determinadas por la dialéctica de las hierofanías. El trabajo de los metales, la agricultura, el calendario, etc., todo eso empezó por ser una consecuencia del modo como el hombre percibía una determinada situación suya en el cosmos. Más adelante volveremos sobre ello.

menos intacto, en otras civilizaciones. Así, por ejemplo, en el Japón; en el ritual del «visitador» (en el que hay elementos del culto ctónico-agrario) figura la visita anual de grupos de mozos, con la cara pintarrajeada, a los que se da el nombre de «diablos del sol»; van de granja en granja para asegurar la fertilidad de la tierra durante el año venidero y representan a los antepasados (esto es, a los «muertos») solares (Slawik, *Kultische Geheimbünde,* 730). En Europa, las ruedas ardiendo que se echan a rodar en los solsticios y otras costumbres semejantes tienen probablemente también una función mágica de restauración de las fuerzas solares. En efecto, sobre todo en los países del norte el hecho de que los días se acorten a medida que se acerca el solsticio de invierno hace temer que el sol pueda apagarse. En otras partes, ese miedo se traduce en visiones apocalípticas: la puesta del sol o el hecho de que el sol se nuble se consideran como signos del fin del mundo, es decir, de la consumación del ciclo cósmico (a la que sigue casi siempre una nueva cosmogonía o una nueva raza humana). Los mejicanos, para asegurar la perpetuidad del sol, le sacrificaban continuamente prisioneros, cuya sangre iba destinada a renovar las agotadas energías del astro. Sin embargo, es una religión llena de sombrío terror a la catástrofe cósmica periódica. Por mucha sangre que se le haya ofrecido, llegará un día en que el sol caiga; el apocalipsis forma parte del ritmo mismo del universo.

Otro conjunto mítico importante es el de los «héroes solares», frecuentes sobre todo entre los pastores nómadas, es decir, entre razas de las que irán saliendo las naciones llamadas a «constituir la historia». Encontramos héroes solares entre los pastores africanos (hotentotes, hebreos, masai, por ejemplo; Graebner, *Das Weltbild der Primitiven* [Munich 1924] 65), entre los turco-mongoles (por ejemplo, el héroe Gesser Khan), entre los judíos (Sansón) y sobre todo en todas las naciones indoeuropeas. Se han escrito bibliotecas enteras en torno a los mitos y leyendas de los héroes solares y se han perseguido sus rastros hasta en las canciones de cuna. No hay que condenar en bloque esta manía solarizante. Es indudable que en un cierto momento todas las etnias de que hemos hablado han conocido la boga del «héroe solar». Pero lo que no se puede es querer

reducir a toda costa el héroe solar a una epifanía del astro; ni su estructura ni su mito se reducen a la pura y simple *manifestación* de los *fenómenos* solares (aurora, rayos de sol, luz, crepúsculo, etc.). El héroe solar tiene además siempre una «zona oscura»: la de sus relaciones con el mundo de los muertos, la iniciación, la fecundidad, etc. El mito del héroe solar contiene asimismo elementos de la mística del soberano o del demiurgo. El «héroe» salva al mundo, lo renueva, inaugura una nueva etapa, que consiste a veces en una nueva organización del universo; dicho en otras palabras: conserva todavía la herencia demiúrgica del ser supremo. La evolución de Mitra, por ejemplo, que pasa de dios celeste a dios solar y más tarde a *soter* en su calidad de Sol Invictus, se explica en parte por esa función demiúrgica (Mitra mata a un toro del que salen los granos y las plantas, etc.) de organizador del mundo.

Hay otras razones por las que no pueden reducirse los héroes solares a epifanías del astro, como lo ha hecho la mitología «naturalista». Y una de ellas es que toda «forma» religiosa tiene un fondo «imperialista» que le lleva a asimilarse continuamente el contenido, los atributos y los caracteres de otras «formas» religiosas, a veces muy distintas de ella. Toda «forma» religiosa que triunfa tiende a querer serlo *todo,* a imperar sobre la experiencia religiosa entera. De suerte que podemos tener la seguridad de que las «formas» religiosas (dioses, héroes, ceremonias, mitos, etc.) de origen solar que han triunfado contienen elementos extrínsecos, absorbidos y asimilados a lo largo de su expansión imperialista.

No vamos a terminar esta sucinta morfología de las hierofanías solares con una visión de conjunto, porque esto equivaldría a volver a repetir los temas principales sobre los que nos hemos ido deteniendo en el curso de nuestra exposición: la solarización de los seres supremos, las relaciones entre el sol y la soberanía, la iniciación, las *élites,* su ambivalencia, sus relaciones con los muertos, la fecundidad, etc. Pero merecería la pena subrayar la afinidad de la teología solar con las *élites,* sean éstas de soberanos, de iniciados, de héroes o de filósofos. Las hierofanías solares, a diferencia de las demás hierofanías cósmicas, tienden a convertirse en privilegio de un círculo cerrado, de una

minoría de «elegidos». Lo cual favorece y acelera su racionalización. El sol, asimilado a un «fuego inteligente», acaba a la larga por convertirse, en el mundo grecorromano, en un *principio cósmico;* de *hierofanía* se convierte en *idea,* siguiendo un proceso análogo al de otros dioses uránicos (I-ho, Brahman, etc.). «El sol es nuevo cada día», decía Heráclito. Para Platón, es la imagen del bien tal como se manifiesta en la esfera de las cosas visibles *(Rep.,* 508bc); para los órficos, es la inteligencia del mundo. La racionalización y el sincretismo se van desarrollando conjuntamente. Macrobio *(Saturnales,* I, caps. XVII-XXIII) reduce toda la teología al culto solar e identifica con el sol a Apolo, Liber-Dionisos, Marte, Mercurio, Esculapio, Hércules, Sarapis, Osiris, Horus, Adonis, Némesis, Pan, Saturno, Adad e incluso Júpiter. El emperador Juliano, en su tratado *Sobre el Sol Rey,* y Proclo, en su *Himno al Sol,* dan al astro un valor sincrético-racionalista.

Estos postreros homenajes al sol, en el declinar del mundo antiguo, no carecen del todo de significación; bajo la nueva escritura de esos palimpsestos se conservan vestigios de las hierofanías auténticas, arcaicas. Así, por ejemplo, la subordinación del sol a Dios recuerda el mito primitivo del demiurgo solarizado, sus relaciones con la fecundidad y el drama vegetal, etc. Pero, en general, no son sino una pálida imagen de lo que en otro tiempo significaron las hierofanías solares; una pálida imagen que el racionalismo ha borrado más todavía. Los últimos «elegidos», los filósofos, lograron, pues, despojar de su carácter sagrado a una de las más poderosas hierofanías cósmicas.

BIBLIOGRAFIA

Generalidades sobre los cultos solares: F. Boll, *Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker* (Stuttgart 1922); A. H. Krappe, *La genèse des mythes* (París 1938) 81s; J. Frazer, *The Worship of Nature,* I (Londres 1926) 441s; J. Déchelette, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques:* «Revue Archéologique» (1909) 305s; *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine,* II, 1 (París 1908) 413s; J. Soustelle, *Los cuatro soles* (Madrid 1969; sobre el sol en la cultura azteca).

Sobre los mitos solares: P. Ehrenreich, *Die Sonne im Mythos* (Mythologische Bibliothek VIII, 1; Leipzig 1915-1916); A. Ohlmarks, *Heimdalls Horn und Odins Auge,* I (Lund 1937) 32s, 257s y *passim.*

Sobre la «solarización» del ser supremo: R. Pettazzoni, *Dio,* I (Roma 1922) 367.

Sobre la coexistencia de elementos solares y vegetales en los cultos y en los dioses mesopotamios, cf. H. Frankfort, *Gods and Myths on Sargonid Seals:* «Irak» 1 (1934) 2-29; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Upsala 1943); A. Götze, *Kleinasien* (Leipzig 1933); sobre Shamash, materiales y bibliografía en G. Furlani, *La religione babilonese-assira,* I (Bolonia 1928-1929) 162-169; II, 179-183, etc.; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (Mana II; París 1945) 60-67, 86-89; sobre Shamash y el arte divinatorio, A. Haldar, *Associations of Cult Prophets Among the Ancient Semites* (Upsala 1945) 1s.

Sobre los elementos solares en las religiones árticas y nordasiáticas: T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Yurak-Samoyeden* (Helsinki 1927); A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern,* Hom. a W. Schmidt (Mödling 1928) 231-268.

Sobre los cultos solares en los pueblos munda, cf. E. T. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal* (Calcuta 1872); J. Frazer, *op. cit.,* 614s; P. O. Bodding, *Santal Folk Tales,* I-II (Oslo 1925, 1927); R. Rahmann, *Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien:* «Anthropos» 31 (1936) 37-96; W. Koppers, *Bhagwan. The Supreme Deity of the Bhils:* «Anthropos» 35-36 (1940-1941) 265-325.

Sobre los cultos solares en Oceanía: W. H. R. Rivers, *Sun-Cult and Megaliths in Oceania:* «American Anthropologist», NS 17 (1915) 431s; íd., *The History of Melanesian Society,* I-II (Cambridge 1914); J. Frazer, *The Belief in Immortality,* I-III

(Londres 1913-1924); R. W. Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia,* I-II (Cambridge 1933).

Sobre los «hijos del sol»: W. J. Perry, *The Children of the Sun* (Londres ²1927); A. M. Hocart, *Kingship* (Londres 1927).

Sobre el culto solar en Egipto: J. Vandier, *La religion égyptienne* (Mana I; París 1944) 36s; G. A. Wainwright, *The Sky-Religion in Egypt* (Cambridge 1938); H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis* (Berlín 1940); íd., *Der sehende und blinde Gott* (Sitz. d. b. Akad. d. Wissensch.; Munich 1942); J. Sainte-Fare Garnot, «Rev. Hist. Rel.» 128 (julio-diciembre 1944) 116-118; 129 (enero-junio 1945) 128s; sobre el conflicto Rê-Osiris, R. Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (París 1936).

Sobre el dios del sol en los indoarios, cf. L. von Schröder, *Arische Religion,* II (Leipzig 1916) 3-461; en los mediterráneos y en los griegos, A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion,* I (Cambridge 1914) 197s; U. Pestalozza, *Pagine di Religione mediterranea,* II (Milán 1945) 9s; K. Kerényi, *Vater Hêlios:* «Eranos Jahrbuch» 10 (1944) 81-124; A. H. Krappe, *Apollon:* «Studi e Materiali di Storia delle Religione» 19-20 (1943-1946) 115-132; vestigios del culto solar en Irán, G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Upsala 1938) 183s; sobre los cultos solares italianos arcaicos, cf. C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien* (1933) 50s; F. Altheim y E. Trautmann, *Neue Felsbilden der Val Camonica. Die Sonne in Kult und Mythos:* «Wörter und Sachen» 19 (1938) 12-45.

Sobre los dioses solares en la India védica: A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig Veda,* I-III (París 1878-1883); II, 160s, 379s; III, 38s, etc.

Sobre los elementos solares en la leyenda de Buda, cf. B. Rowland, *Buddha and the Sun God:* «Zalmoxis» 1 (1938) 69-84; sobre las implicaciones metafísicas de los mitos solares, cf. A. C. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collection 94, 1; Washington 1935); íd., *The Sun-Kiss:* «Journal of the American Oriental Society» 60, 46-47; M. Eliade, *Les Sept Pas de Buddha,* en *Pro regno-Pro sanctuario,* Hom. a Van der Leeuw (Nijkerk 1950) 169-175; íd., *Le temps et l'éternité dans la pensée indienne:* «Eranos Jahrbuch» 20 (1951) 219-252.

Sobre el culto solar en el Imperio Romano: P. Schmidt, *Sol Invictus. Betrachtungen zu spätrömischer Religion und Politik:* «Eranos Jahrbuch» 10 (1944) 169-252.

Sobre la rueda, como símbolo solar entre los celtas: Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil:* «Revue Archéologique» (1884-1885); P. Lambrecht, *Contributions à l'étude des divinités celtiques* (Brujas 1942) 71s.

Sobre los cultos y símbolos solares en la prehistoria del norte de Europa y en los folklores europeos: O. Almgren, *Nordische Felszeichnung als religiöse Urkunden* (Francfort del Maine 1934) *passim* y especialmente 343s; O. Höffler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Francfort del Maine 1934) 112s; R. Forrer, *Les chars cultuels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques:* «Préhistoire» 1 (1932) 19-123; W. Mannhardt, *Wald- und Feld-Kulte,* I (Berlín ²1904-1905) 591s; J. Frazer, *Balder le magnifique,* I (trad. francesa; París 1931) 142s; G. Dumézil, *Loki* (París 1948) 225s.

Sobre el sinoicismo ctónico-solar entre los japoneses: A. Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen,* en *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* IV (Salzburgo-Leipzig 1936) 675-764.

Sobre las valorizaciones teológicas cristianas del simbolismo solar: H. Rahner, *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond:* «Eranos Jahrbuch» 10 (1944) 305-404; W. Deonna, *Les crucifix de la vallée de Saas (Valais); Sol et Luna. Histoire d'un thème iconografique:* «Rev. Hist. Rel.» 132 (1946) 5-47; 133 (1947-1948) 49-102.

CAPITULO IV

LA LUNA Y LA MISTICA LUNAR

47. LA LUNA Y EL TIEMPO

El sol es siempre igual a sí mismo, no cambia, no tiene «devenir». La luna, por el contrario, crece y decrece, desaparece, su vida está sujeta a la ley universal del devenir, del nacimiento y de la muerte. La luna, como el hombre, tiene una «historia» patética, porque su decrepitud, como la del hombre, desemboca en la muerte. Durante tres noches no hay luna en el cielo estrellado. Pero a esta «muerte» sigue un renacimiento: la «luna nueva». Esa desaparición de la luna en la oscuridad, en la «muerte», no es nunca definitiva. En un mito babilónico dedicado a Sin se dice que la luna es «un fruto que crece por sí solo» (Furlani, *La religione babilonese-assira,* I [Bolonia 1929] 155). Renace de su propia sustancia en virtud de su propio destino.

Ese eterno retorno a sus formas iniciales, esa periodicidad sin fin hacen de la luna el astro por excelencia de los ritmos de la vida. Por eso no es de extrañar que controle todos los planos cósmicos sujetos a la ley del devenir cíclico: aguas, lluvia, vegetación, fertilidad. Las fases de la luna revelaron al hombre el tiempo concreto, distinto del tiempo astronómico, que probablemente no se descubrió hasta mucho más adelante. Ya en época glaciar se conocían las virtudes y el sentido mágico de las fases de la luna. En las culturas de la región glaciar de Siberia aparecen ya los simbolismos de la espiral, de la serpiente, del rayo (derivados todos de la intuición de la luna, en tanto que norma de los cambios rítmicos y de la fertilidad [*Irkoutsk;* cf. Hentze, *Mythes et symboles lunaires,* 84s, figs. 59-60]). El tiempo concreto se midió probablemente en todas partes con arreglo a las fases de la luna. Todavía hoy existen algunos pueblos nómadas de cazadores y colectores *(Jäger- und Sammlervölker)* que no tienen más calendario que el lunar. La raíz indoeuropea más antigua para designar un astro es la de la luna (cf. O. Schrader, *Sprachvergl. und Urgeschichte,* 2.ª ed., 443s; W. Schultz, *Zeitrechnung,* 12s);

la raíz *me,* que da en sánscrito *mâmi,* «yo mido». La luna es el instrumento de medida universal. Toda la terminología relacionada con la luna en las lenguas indoeuropeas deriva de dicha raíz: *mâs* (sánscrito), *mâh* (avéstico), *mah* (antiguo prusiano), *menu* (lituano), *mêna* (gótico), *méne* (griego), *mensis* (latín). Los germanos se servían de la noche para medir el tiempo (Tácito, *Germania,* II). En las tradiciones populares europeas quedan también vestigios de esta manera arcaica de medir; ciertas fiestas se celebran de noche; por ejemplo, la noche de Navidad, la de Pascua, Pentecostés, la noche de San Juan, etc. (Kuhn, en Hentze, *op. cit.,* 248).

Decíamos que ese tiempo medido y controlado con arreglo a las fases de la luna era un tiempo «vivo». Se refiere siempre a una realidad biocósmica, a la lluvia o las mareas, a la siembra o al ciclo menstrual. La influencia de la luna o el ritmo lunar rigen toda una serie de fenómenos en los «planos cósmicos» más diversos. El «espíritu primitivo», que conoce las «virtudes» de la luna, establece relaciones de simpatía o de equivalencia entre estas series de fenómenos. Así, por ejemplo, desde los tiempos más remotos, desde el neolítico por lo menos, aparece, en el momento en que se descubre la agricultura, un simbolismo que vincula entre sí a la luna, las aguas, la lluvia, la fecundidad de la mujer y la de los animales, la vegetación, el destino del hombre después de la muerte y las ceremonias de iniciación. El descubrimiento del ritmo lunar hizo posible esas síntesis mentales que ponen en relación y unifican realidades heterogéneas; si el hombre «primitivo» no hubiera intuido la ley de la variación periódica de la luna, no se hubieran descubierto esas simetrías de estructura ni esas analogías de funcionamiento.

La luna mide, pero también unifica. Sus «fuerzas» o sus ritmos «reducen a un común denominador» una infinita serie de fenómenos y de significaciones. El cosmos entero se hace transparente y queda sometido a «leyes». El mundo deja de ser un espacio infinito poblado de presencias heterogéneas y autónomas: dentro de él aparecen coordinaciones y equivalencias. Claro está que todo eso no se debe a un análisis dialéctico de la realidad, sino a una intuición cada vez más profunda del conjunto. Existen series de co-

mentarios colaterales —míticos o rituales— de la luna sin función determinada y en cierto modo especializada (por ejemplo, los seres míticos lunares con una sola mano o un solo pie, por cuya magia se puede hacer llover), pero no existe un solo símbolo, rito o mito lunar en el que no vayan implicados todos los valores selénicos revelados hasta ese momento. En cualquier fragmento está presente el conjunto entero. La espiral, por ejemplo, cuyo simbolismo lunar era ya conocido en época glaciar, se refiere a las fases de la luna, pero incluye a la vez los rasgos eróticos derivados de la analogía vulva-concha, los acuáticos (luna = concha) y los de la fertilidad (doble voluta, cuernos, etc.). Una perla, llevada como amuleto por una mujer, la vincula a las virtudes acuáticas (concha), lunares (concha, símbolo de la luna; creada por los rayos de luna, etc.), eróticos, genésicos y embriológicos. Una planta medicinal reúne la triple eficacia de la luna, de las aguas y de la vegetación, aun cuando el que la utilice no tenga conciencia clara más que de una de las tres virtudes. Cada una de esas virtudes o eficacias está a su vez sometida a un número considerable de «planos». La vegetación, por ejemplo, implica las ideas de muerte y renacimiento, de luz y oscuridad (consideradas como zonas cósmicas), de fecundidad y opulencia, etc. No existe ningún símbolo, emblema o eficacia, monovalente o aislado. «Todo depende de todo», todo está vinculado y constituye un conjunto de estructura cósmica.

48. SOLIDARIDAD DE LAS EPIFANIAS LUNARES

Un espíritu habituado al análisis no puede, evidentemente, abarcar ese conjunto. Toda la capacidad de intuición del hombre moderno no basta para abarcar la riqueza de matices y de correspondencias que cualquier *realidad* (es decir, sacralidad) cósmica tiene para la conciencia del hombre arcaico. Para éste, un símbolo lunar (un amuleto, un signo iconográfico) no sólo reúne y fija *todas* las fuerzas selénicas que actúan en *todos* los planos cósmicos, sino que le coloca a él, al hombre, por la eficacia de un ritual, en el centro de esas fuerzas, aumentando su vitalidad, haciéndole más real y garantizándole una condición mejor después de

su muerte. Nos vemos obligados a insistir constantemente en el carácter *sintético* que tiene todo acto religioso arcaico (es decir, todo acto con una significación) para evitar que sean entendidas en forma *analítica* y *cumulativa* las funciones, virtudes y atributos de la luna, de que vamos a hablar en las páginas que siguen. Nos vemos obligados a fragmentar lo que de suyo es y sigue siendo siempre un todo. Expresamos causalmente algo que se percibió intuitivamente como un todo. Empleamos los términos «porque» y «a fin de que» en lugar del «por igual» que les corresponde en la conciencia arcaica (decimos, por ejemplo, las plantas están sometidas a la luna porque la luna gobierna las aguas, etc.; cuando en realidad lo que habría que decir es las plantas y las aguas están *por igual* sometidas a la luna, etc.).

Las «virtudes» de la luna no se descubren a fuerza de análisis, sino por intuición; *la luna se revela* de manera cada vez más completa. Las analogías que se han ido creando en la conciencia arcaica adquieren resonancias en una serie de símbolos; por ejemplo, la luna aparece y desaparece; el oso desaparece y reaparece; el caracol saca y esconde los cuernos; en su virtud, el caracol se convierte en el lugar de la teofanía lunar, como en la antigua religión mejicana, por ejemplo, en la que se representa al dios de la luna, Tecçiztecalt, metido en una concha de caracol (cf. Wilke, *Die religion der Indogermanen,* 149, fig. 163); el caracol se convierte además en amuleto, etc.; el oso pasa a ser el antepasado de la especie humana, porque el hombre, que tiene una vida semejante a la de la luna, no ha podido ser creado más que de la sustancia misma o por la magia de ese astro de las realidades vivas, etc.

Esos símbolos valorizados por la luna *son* a la vez la luna misma. La espiral es a la vez una hierofanía selénica, es decir, el ciclo luz-oscuridad, y un signo que permite al *hombre asimilarse las virtudes del astro. El relámpago es* también una cratofanía lunar, dado que su resplandor recuerda el de la luna y que además anuncia la lluvia (la cual a su vez está regida por la luna). Todos esos símbolos, hierofanías, mitos, rituales, amuletos, etc., que para entendernos llamaremos lunares, constituyen un todo en la conciencia arcaica; están vinculados entre sí por una serie de

correspondencias, analogías, participaciones que forman como una «red» cósmica, una tela inmensa en la que todo está entretejido y no hay nada aislado. Si quisiéramos resumir en una sola fórmula la multiplicidad de las hierofanías lunares, diríamos que revelan la vida que se repite rítmicamente. Todos los valores cosmológicos, mágicos o religiosos de la luna se explican por su modo de *ser,* esto es, por ser «viva» y regenerarse inagotablemente. En la conciencia del hombre arcaico, la intuición del destino cósmico de la luna equivalió a la creación de una antropología. El hombre se vio a sí mismo en la «vida» de la luna; no sólo porque también su vida, como la de todos los organismos, tenía un final, sino además y sobre todo porque el fenómeno de la «luna nueva» legitimaba su sed de regeneración, su esperanza de «renacer».

Nos importa menos saber si lo que se adora en esas innumerables creencias lunares es el astro propiamente dicho, una divinidad que mora en la luna, una personificación mítica de la luna, etc. En la historia de las religiones no aparece *nunca un objeto cósmico* o *telúrico* adorado por sí mismo. Un objeto sagrado, cualesquiera que sean su forma y su sustancia, es sagrado porque revela la *realidad* última o porque participa de ella. El objeto religioso «encarna» siempre algo: lo *sagrado* (§§ 3s). Y lo encarna o por su facultad de ser (como, por ejemplo, el cielo, el sol, la luna, la tierra) o por su forma (es decir, por ser símbolo; por ejemplo, la espiral-caracol) o bien por una hierofanía (un lugar *determinado* o una piedra se convierten en sagrados; un objeto determinado es «santificado», «consagrado» por un ritual, por el contacto con otro objeto o persona «sagrada», etc.).

Por consiguiente, tampoco la luna fue nunca adorada *por sí misma,* sino por lo que en ella había de sagrado, por lo que *revelaba,* es decir, por la fuerza concentrada en ella, por la realidad y la vida inagotable que manifiesta. La sacralidad lunar se revelaba o bien de manera inmediata en la hierofanía selénica o bien en las «formas» creadas por esa hierofanía a lo largo de milenios, es decir, en las representaciones a que dio origen: personificaciones, símbolos o mitos. Las diferencias entre dichas «formas» no atañen al presente capítulo, que trata sobre todo de descifrar la hierofanía lunar y todo lo que ella implica. Tampoco es necesario que nos refiramos exclusivamente a documentos de manifiesto carácter «sagrado», como son las divinidades lunares, sus rituales y mitos, etc. Para la conciencia del hombre arcaico, digámoslo una vez más, todo lo que poseía una significación y se refería a la *realidad* absoluta tenía valor sagrado. El simbolismo de la perla o del rayo nos revela el carácter religioso de la luna con la misma exactitud que el estudio de una divinidad lunar como el dios babilonio Sin o el estudio de una divinidad selénica como Hécata.

49. LA LUNA Y LAS AGUAS

Tanto por estar sujetas a ritmos (lluvia, mareas) como por ser germinativas, las aguas están regidas por la luna. «La luna está en las aguas» *(Rig Veda,* I, 105, 1) y «de la luna viene la lluvia» *(Aitareya Brâhmana,* VIII, 28, 15) son dos temas que se repiten en la especulación india. Apamnapat, «hijo del agua», fue primero el nombre de un espíritu de la vegetación, pero más tarde se aplicó también a la luna y al néctar lunar, el *soma.* Ardvisûra Anâhitâ, la diosa irania de las aguas, era también una diosa lunar. Sin, el dios babilonio de la luna, controlaba también las aguas. Un himno evoca su fecunda epifanía: «Cuando navegas sobre las aguas semejante a una barca..., el puro río Eufrates se colma de agua...» *(Cuneiform Texts,* 15-17; 16 d.). Un texto del «Langdon Epic» habla del lugar «de donde manan las aguas de su matriz, del receptáculo de la luna» (cit. por Albright, *Some Cruces of the Langdon Epic,* 68).

Todas las divinidades lunares conservan de manera más o menos clara atributos o funciones acuáticas. En algunos pueblos amerindios, la luna o la divinidad lunar es a la vez divinidad de las aguas. Así, por ejemplo, en México, entre los iroqueses, etc. Una tribu del centro del Brasil llama «madre de las aguas» a la hija del dios de la luna (Briffault, *The Mothers,* II, 632s). A propósito de las creencias de los antiguos mexicanos sobre la luna, dice Jerónimo de Chaves (1576) que, según ellos, «la luna hace crecer y multiplicarse a todas las cosas...» y que «toda humedad depende

de ella» (Seler, *Gesammelte Abhandlungen,* IV, 129). La relación entre la luna y las mareas, observada por griegos y celtas, es conocida también por los maoríes de Nueva Zelanda (Krappe, *Genèse des Mythes,* 110) y los esquimales (las divinidades lunares rigen las mareas; W. Schmidt, *Ursprung,* III, 496).

Desde tiempos muy remotos se ha observado que suele llover cuando cambia la luna. Una serie de personajes míticos, pertenecientes a culturas tan diversas como la bosquimana, mexicana, australiana, samoyeda y china, se caracterizan por su poder de desencadenar la lluvia y por tener un solo pie o una sola mano (Hentze, *Mythes et Symboles,* 152s). Hentze ha demostrado sobradamente su estructura lunar. Además, en sus iconografías abundan los símbolos selénicos, y tanto sus mitos como sus ritos respectivos tienen un carácter lunar. Si las aguas y la lluvia dependen de la luna y se rigen generalmente por sus normas —es decir, según el ritmo lunar—, las catástrofes acuáticas, en cambio, manifiestan el otro aspecto de la luna: el de la luna como agente de destrucción periódica de las «formas» agotadas y, podríamos decir, de regeneración en el orden planetario.

El diluvio corresponde a los tres días de oscuridad, de «muerte», de la luna. Es un cataclismo, pero que no es nunca definitivo, puesto que tiene lugar bajo el signo de la luna y de las aguas, es decir, bajo el signo de la germinación y la regeneración. El diluvio destruye tan sólo porque las «formas» están gastadas y agotadas, pero tras él viene siempre una nueva humanidad y una nueva historia (§ 72). Casi todos los mitos del diluvio cuentan cómo ha sobrevivido un único individuo, del que desciende la nueva humanidad. A veces, ese superviviente —hombre o mujer— se casa con un animal lunar, que pasa a ser así el antepasado mítico del clan. Una leyenda dayak, por ejemplo, cuenta cómo por haber dado muerte a una enorme boa, «animal lunar», se provocó un diluvio al que sólo sobrevivió una mujer; la mujer se unió con un perro (mejor dicho, con un palo de hacer fuego, encontrado junto a un perro) y engendró así una nueva humanidad (Hentze, 24).

De entre las muchas variantes del mito diluviano, recordaremos tan sólo una versión australiana (de la tribu kurnai). Un día, una rana monstruosa, Dak, se tragó todas

las aguas. Los demás animales, sedientos, intentaron hacerla reír, pero fue en vano. Sólo cuando la anguila (o la serpiente) se puso a enrollarse y a retorcerse, Dak soltó la carcajada, y las aguas, saltando a torrentes, provocaron el diluvio (Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie,* 84-85). La rana es un animal lunar; muchas leyendas hablan de que se ve una rana en la luna (Briffault, *The Mothers,* II, 634-635) y figura siempre en los innumerables ritos para desencadenar la lluvia *(ibid.;* Krappe, *Genèse,* 321, n. 2). El padre W. Schmidt explica este mito australiano por el hecho de que la luna nueva detiene el curso de las aguas (Dak se infla; *Ursprung,* II, 394-395). Por último, Winthuis *(Das Zweigeschlechterwesen* [Leipzig 1928] 179-181), discutiendo la interpretación de W. Schmidt, encuentra un sentido erótico al mito de la rana Dak, lo cual, por otra parte, no invalida en absoluto su carácter lunar ni la función antropogónica del diluvio (que «crea» una humanidad nueva, regenerada).

También en Australia encontramos otra variante de la catástrofe acuática provocada por la luna. La luna pidió una vez a un hombre unas pieles de opossum con que cubrirse, porque era de noche y hacía frío; el hombre se las negó, y la luna, para vengarse, desencadenó una lluvia torrencial que anegó toda la región (Van Gennep, *op. cit.,* 46). Los mexicanos creen también que la luna, bajo la apariencia de una mujer joven y bella, provocó el diluvio (Briffault, II, 573). Pero de todas estas catástrofes provocadas por la luna (y motivadas generalmente por una injuria inferida al astro, por haberse hecho caso omiso de una interdicción ritual, etc., es decir, por un «pecado» que refleja la decadencia espiritual de la humanidad, el olvido de las normas, su disyunción de los ritmos cósmicos), lo que merece retenerse es el mito de la regeneración, de la aparición de un «hombre nuevo». Veremos que este mito encaja perfectamente en el marco de las funciones soteriológicas de las aguas y de la luna.

50. LA LUNA Y LA VEGETACION

Las relaciones entre la luna, la lluvia y la vegetación se conocían ya antes del descubrimiento de la agricultura. De esa misma fuente de fertilidad universal deriva también el mundo de las plantas, sometido a esa misma periodicidad regida por los ritmos lunares. Las plantas crecen gracias a su calor, dice un texto iranio (*Yasht*, VII, 4). Algunas tribus brasileñas la llaman «madre de las hierbas» (Briffault, II, 629) y en muchos sitios (Polinesia, Molucas, Melanesia, China, Suecia, etc.) se cree que en la luna crece la hierba (*ibid.*, 628-630). Los campesinos franceses, aún hoy, siembran durante la luna nueva; en cambio, talan los árboles y recogen las verduras cuando la luna está en cuarto menguante (Krappe, 100), sin duda para no ir contra el ritmo cósmico, cortando un organismo vivo en un momento en que las fuerzas están creciendo.

El vínculo orgánico que une a la luna y la vegetación es tan fuerte, que muchísimos dioses de la fertilidad son a la vez divinidades lunares; por ejemplo, la diosa egipcia Hathor, Isthar, la Anaitis irania, etc. En casi todos los dioses de la vegetación y de la fecundidad sobreviven atributos o poderes lunares, incluso cuando su «forma» divina ha adquirido total autonomía. Sin es además el creador de las hierbas; Dionisos es a la vez dios lunar y dios de la vegetación; Osiris reúne todos los atributos: los de la luna, los de las aguas, los de la vegetación y los de la agricultura. El conjunto luna-aguas-vegetación aparece sobre todo en el carácter sagrado de ciertas bebidas de origen divino, como el *soma* indio o el *haoma* iranio (que fueron personificados en divinidades autónomas, aunque de mucha menor importancia que los dioses principales del panteón indoiranio). Sin embargo, en el licor divino que confiere la inmortalidad a los que lo beben reconocemos la sacralidad concentrada en la luna, las aguas y la vegetación. Es la «sustancia divina» por excelencia, porque transmuta la «vida» en «realidad absoluta», es decir, en inmortalidad. El *amrita*, la ambrosía, el *soma*, el *haoma*, etc., tienen su prototipo celeste exclusivamente reservado a los dioses y a los héroes; pero entran también en la composición de bebidas terrena-

les, como el *soma*, que se bebía en la India en época védica, el vino de las orgías dionisíacas, etc. Es más, estas bebidas «concretas» deben su eficacia a su correspondiente prototipo celeste. La embriaguez sagrada permite al hombre participar, aunque de manera fugaz e imperfecta, del modo de ser divino, es decir, hace posible la paradoja de *ser realmente* y *vivir* al mismo tiempo la paradoja de poseer una *existencia plena* a la vez que un *devenir*, de ser *fuerza* y *equilibrio* a un tiempo. El destino metafísico de la luna es *vivir* sin dejar de ser *inmortal;* conocer la muerte como reposo y como regeneración, pero no como un final. Ese es el destino que el hombre trata de alcanzar con sus ritos, símbolos y mitos. Ritos, símbolos y mitos en los que, como hemos visto, coexisten las sacralidades de la luna, de las aguas y de la vegetación, ya sea que éstas deban su sacralidad a la de la luna, ya sea que constituyan hierofanías autónomas. Como quiera que sea, tropezamos siempre con una realidad última, fuente de fuerza y de vida, de la que proceden todas las formas vivas directamente o por una bendición.

Esas correspondencias e identificaciones que hemos encontrado entre los distintos planos cósmicos sometidos a los ritmos lunares —lluvia, vegetación, fecundidad animal y lunar, espíritus de los muertos— aparecen incluso en religiones tan arcaicas como la de los pigmeos. Los pigmeos de Africa celebran la fiesta de la luna nueva un poco antes de la estación de las lluvias. La luna, a la que llaman Pe, es considerada como «principio de generación y madre de la fecundidad» (Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale* [París 1933] 112). En la fiesta de la luna nueva no intervienen más que las mujeres, al igual que la del sol es celebrada exclusivamente por hombres (*ibid.*, 113). Por ser la luna a la vez «madre y asilo de los fantasmas», las mujeres, para glorificarla, se pintan de blanco con arcilla y jugos vegetales, que les dan la blancura de los espectros y de la luz del astro. El ritual consiste en la preparación de una bebida alcohólica a base de plátanos fermentados, que beben las mujeres agotadas por el baile, y en danzas y oraciones a la luna. Los hombres no bailan ni acompañan con el tam-tam. Se pide a la luna, «madre de las cosas vivas»,

que aleje los espíritus de los muertos y traiga la fecundidad, dando a la tribu muchos hijos, pescado, caza abundante y frutos (*ibíd.*, 115s).

51. LA LUNA Y LA FERTILIDAD

La fertilidad de los animales depende también, como la de las plantas, de la luna. La relación entre la fecundidad y la luna se complica a veces con la aparición de nuevas «formas» religiosas: la tierra madre, las divinidades agrarias, etc. Sin embargo, cualquiera que sea el número de síntesis religiosas que hayan contribuido a constituir esas nuevas «formas», hay un atributo lunar que se conserva siempre: el de la fertilidad, de la creación periódica, de la vida inagotable. Los cuernos de bovino, por ejemplo, que caracterizan a las grandes divinidades de la fecundidad, son un emblema de la Magna Mater divina. Siempre que aparecen en las culturas neolíticas, sea en la iconografía, sea en ídolos de forma bovina, indican la presencia de la gran diosa de la fertilidad (O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, 148, 448). Ahora bien, el cuerno no es sino la imagen de la luna nueva: «Indudablemente, el cuerno de bovino se convirtió en símbolo lunar por su parecido con la media luna; se sobrentiende que los dos cuernos debieron representar el cuarto menguante y el cuarto creciente, es decir, la evolución total del astro» (Hentze, *Mythes et symboles*, 96). Por otra parte, se encuentran con frecuencia símbolos lunares junto a símbolos de la fertilidad en la iconografía de las culturas chinas prehistóricas de Kansou y de Yang-chao, en las que se ven cuernos estilizados rodeados de «rayos» (lluvia-luna) y de rombos (símbolo femenino; cf. Hentze, figs. 74-82).

Algunos animales llegan a ser símbolos o «presencias» lunares porque su forma o su modo de ser evocan el destino de la luna. Así, el caracol, que aparece y desaparece en su concha; el oso, que desaparece en pleno invierno y reaparece en primavera; la rana, porque se hincha, se hunde en el agua y vuelve a aparecer en la superficie; el perro, porque se ve su silueta en la luna o por ser el antepasado mítico de la tribu; la serpiente, porque aparece y desaparece, porque tiene tantos anillos como días cuenta la luna (leyenda que se ha conservado también en la tradición griega: Aristóteles, *Hist. animal.*, II, 12; Plinio, *Hist. Nat.*, XI, 82), por ser «el marido de todas las mujeres», porque cambia (es decir, se regenera periódicamente, es «inmortal»), etc. El simbolismo de la serpiente tiene un número desconcertante de valencias, pero todos sus símbolos convergen hacia una misma idea central: es inmortal porque se regenera; por tanto, es una «fuerza» de la luna, y en cuanto tal, dispensa fecundidad, ciencia (profecía) e incluso inmortalidad. Son innumerables los mitos que evocan el funesto episodio en el que la serpiente arrebata al hombre la inmortalidad que le había sido concedida por la divinidad (Frazer, *The Folklore in the Old Testament*, I, 66s). Pero todos ellos son variantes tardías de un mito arcaico en el que la serpiente (o un monstruo marino) guarda la fuente sagrada y la fuente de la inmortalidad (árbol de vida, fuente de la juventud, manzanas de oro).

No podemos recoger aquí más que algunos mitos y símbolos de la serpiente y sólo aquellos en que se destaca su carácter de animal lunar. Ante todo, sus vínculos con la mujer y la fecundidad: la luna es la fuente de toda fertilidad y rige al mismo tiempo el ciclo femenino. Personificada, se convierte en «dueña de las mujeres». Muchos pueblos han creído —y creen todavía hoy— que la luna, bajo la forma de una serpiente o de un hombre, se une a sus mujeres. Por esta razón, entre los esquimales, por ejemplo, las muchachas solteras no miran a la luna por temor a quedar embarazadas (Briffault, II, 585). Los australianos creen que la luna baja a la tierra adoptando la figura de un Don Juan y abandona a las mujeres dejándolas encinta (Van Gennep, *Mythes*, 101-102). Es un mito muy popular todavía en la India (Krappe, *Genèse*, 106).

La serpiente, por ser una epifanía de la luna, desempeña la misma función. En los Abruzzos se dice todavía hoy que la serpiente se une a todas las mujeres (Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, 237). Los griegos y romanos tenían la misma creencia. Olimpia, la madre de Alejandro Magno, jugaba con serpientes (Plutarco, *Vita Alex.*, II). Del famoso Arato de Sición se decía que era hijo de Esculapio, porque, según Pausanias (II, 10, 3), había nacido

de la unión de su madre con una serpiente. Suetonio *(Divus Augustus,* 94) y Dión Casio (55, 1) cuentan que la madre de Augusto quedó encinta de su unión con una serpiente en el templo de Apolo. Corre la misma leyenda acerca de Escipión el Viejo. En Alemania, Francia, Portugal, etc., las mujeres temen que les entre una serpiente por la boca mientras duermen y las deje preñadas, sobre todo durante la menstruación (Briffault, II, 664). En la India, las mujeres que quieren tener un hijo adoran a una cobra. En todo el Oriente se cree que la primera relación sexual de las mujeres tiene lugar con una serpiente, en la pubertad o durante la menstruación *(ibíd.,* 665). La tribu india de los komati (provincia de Mysore) conjura la fecundidad de las mujeres mediante serpientes de piedra (Frazer, *Adonis,* 81-82). Eliano *(Nat. animal.,* VI, 17) afirma que los hebreos creían en la unión de serpientes y doncellas; en el Japón existe la misma creencia (Briffault, 665). Según la tradición persa, la primera mujer tuvo su primera regla a raíz de haberse dejado seducir por la serpiente (Dähnhardt, *Natursagen,* I, 211, 261). En los medios rabínicos se dice también que la menstruación es consecuencia de las relaciones de Eva con la serpiente en el paraíso (J. A. Eisenmenger, *Entdecktes Judentum,* I, 832s; Briffault, II, 666). En Abisinia se cree que las muchachas, antes de la boda, corren peligro de ser raptadas por serpientes. En Argel se cuenta la historia de una serpiente que logró burlar la vigilancia y violó a todas las muchachas de una casa. Tradiciones similares existen entre los hotentotes mandi del Africa oriental, en Sierra Leona, etc. *(ibíd.).*

El ciclo menstrual ha contribuido sin duda a popularizar la creencia de que la luna es el primer marido de las mujeres. Los papúes consideran la menstruación como una prueba de los vínculos que unen a las mujeres y a las doncellas con la luna; pero además representan en su iconografía (tallas en maderas) reptiles que parecen salir de los órganos genitales de las mujeres (Ploss y Bartels, *Das Weiss,* I, 442s), lo cual viene a confirmar la consustancialidad de la luna y la serpiente. Entre los chiriguanos, después de las fumigaciones y purificaciones consecutivas a las primeras reglas, las mujeres de la choza persiguen a las serpientes porque las consideran responsables del daño (Briffault, II, 668). Son muchos los pueblos que creen que la serpiente es la causa del ciclo menstrual. Su carácter fálico —que Crawley (Th. Besterman [ed.], *The Mystic Rose,* I, 23s; II, 17, 133) fue uno de los primeros en destacar— no excluye la consustancialidad luna-serpiente, sino que, por el contrario, la confirma. Muchos documentos iconográficos pertenecientes tanto a las civilizaciones neolíticas asiáticas (por ejemplo, el ídolo de la cultura panchan, en Kansu; Hentze, *Objets rituels,* figs. 4-7; o el oro esculpido de Ngan-yang: *ibíd.,* fig. 8) como a las civilizaciones amerindias (los discos de bronce de Calchaqui, por ejemplo; Hentze, *Mythes,* fig. 136) presentan el doble simbolismo de la serpiente decorada con «rombos» (emblema de la vulva; cf. Hentze, *Mythes,* 140s; *Objets rituels,* 27s). Este conjunto tiene indudablemente un sentido erótico; sin embargo, la coexistencia de la serpiente (falo) y de los rombos indica a la vez una idea (lunar por excelencia) de dualismo y de reintegración; en efecto, el mismo motivo vuelve a aparecernos en la iconografía lunar de la «lluvia», de la «luz y la oscuridad», etc. (Hentze, *Objets,* 29s).

52. LA LUNA, LA MUJER Y LA SERPIENTE

La luna puede tener también una personificación masculina y ofídica; pero estas personificaciones (que muchas veces se separan del conjunto inicial y siguen un curso autónomo dentro del mito y de la leyenda) se deben en última instancia a la concepción de la luna como fuente de las realidades vivas y como fundamento de la fertilidad y de la regeneración periódica. Se cree que la serpiente trae a los niños; por ejemplo, en Guatemala (Nathan Miller, *The Child in Primitive Society* [Londres 1928] 16), en la tribu urabunna del centro de Australia (los antepasados son dos serpientes que van recorriendo la tierra y dejando *mai-aurli,* «espíritus de niños», allí donde se detienen), entre los togo de Africa (una serpiente gigante que está en un estanque próximo a la ciudad de Klewe recibe a los niños de manos del dios supremo Namu y los lleva a la ciudad antes de que nazcan; Ploss, I, 586). En la India se ha considerado a las serpientes, desde época budista

(cf. los jâtakas), como las dispensadoras de la fertilidad universal (aguas, tesoros; cf. § 71). Algunas pinturas de Nagpur (J. H. Rivett-Carnac, *Rough Notes on the Snake-Symbol in India)* representan la copulación de mujeres y cobras. En la India actual ese carácter benéfico y fertilizador de las serpientes se refleja en un sinnúmero de creencias; las serpientes evitan la esterilidad de las mujeres y les aseguran una descendencia numerosa (Abbé Dubois, *Hindu Manners* [[2]1899] 648; W. Crooke, *Religion and Folklore,* II, 133; Vogel, *Indian Serpent-Lore,* 19).

Las relaciones entre la mujer y la serpiente adoptan formas distintas, pero en ningún caso quedan totalmente explicadas por un simbolismo erótico simplista. La serpiente tiene múltiples significados y uno de los más importantes es su «regeneración». La serpiente es un animal que se «transforma». Gressmann *(Mythische Reste in der Paradieserzählung:* «Archiv f. Relig.» 10, 345-367) ha querido ver en Eva una diosa fenicia arcaica del mundo subterráneo, personificada por la serpiente (sobre todo, pp. 359s). Son conocidas las divinidades mediterráneas, que se representan con una serpiente en la mano (Artemis arcadia, Hécata, Perséfone, etc.) o con crenchas de serpientes (Gorgona, las Erinas, etc.). En Europa Central existe la superstición de que si se entierran pelos arrancados a una mujer que está bajo la influencia de la luna (es decir, en el período de la regla) se transforman en serpientes (Ploss, I, 447s).

Una leyenda bretona dice que el pelo de las hechiceras se convierte en serpientes (Briffault, II, 662). Por consiguiente, no todas las mujeres tienen ese poder, sino sólo las que están bajo la influencia de la luna, las que participan también de la magia de la «transformación». Que la hechicería sea muchas veces una investidura lunar (directa o transmitida por las serpientes) está confirmado por muchos documentos etnográficos. Para los chinos, por ejemplo, la serpiente está en el origen de todo poder mágico, y los términos hebreos y árabes con que se designa la magia derivan de otros que significan serpiente (Nöldeke, *Die Schlange nach arabischen Volksglauben:* «Zeit. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft» 1, 413; Briffault, II, 663). Por ser lunar, es decir, «eterna», y por vivir bajo tierra, encarnando (entre tantos otros) los espíritus de los muertos, la serpiente conoce todos los secretos, es la fuente de la sabiduría, entrevé el futuro *(ibid.,* 663-664). Por eso el que come serpiente adquiere el conocimiento del lenguaje de los animales, sobre todo de los pájaros (símbolo que puede tener también un sentido metafísico: acceso a las realidades trascendentes); esta creencia es común a muchos pueblos (Penzer, *Ocean of Story,* II [Londres 1923] 108, nota; Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 146; Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* I, 315) y se ha conservado en la tradición erudita (Filóstrato, *Vita Apol. Tyana,* I, 20; cf. L. Thorndike, *A History of Magic,* I, 261).

Ese mismo simbolismo central en el que la fecundidad y la regeneración están subordinadas a la luna y dispensadas por el astro mismo o por formas consustanciales suyas (Magna Mater, Terra Mater) explica la presencia de la serpiente en la iconografía o en los ritos de las grandes diosas de la fertilidad universal. Como atributo de la gran diosa, la serpiente conserva su carácter lunar (de regeneración cíclica) junto al carácter telúrico. En cierto momento, la luna es identificada con la tierra, a la que se considera a su vez como matriz de todas las formas vivientes (§ 86). Algunas razas creen incluso que la luna y la tierra son de la misma sustancia (Briffault, III, 60s; Krappe, *Genèse,* 101s). Las grandes diosas participan tanto del carácter sagrado del suelo como del de la luna. Y como estas diosas son además divinidades funerarias (los muertos van a las regiones subterráneas o a la luna para regenerarse y reaparecer bajo una nueva forma), la serpiente se convierte en el animal funerario por excelencia, que encarna las almas de los muertos, el antepasado, etc. Este simbolismo de la regeneración es lo que explica también que figuren serpientes en las ceremonias de iniciación.

53. SIMBOLISMO LUNAR

De este polisimbolismo de la serpiente se desprende con bastante claridad su destino lunar, es decir, sus poderes de fecundidad, de regeneración, de inmortalidad por metamorfosis. Claro está que, a la vista de algunos de sus atributos o funciones, podría creerse que sus correspondencias

y sus valores han salido analíticamente unos de otros. El estudio metódico de un conjunto religioso cualquiera, reducido a sus elementos morfológicos, se expone a pulverizarlo. En realidad, todos los valores coexisten en el símbolo, aunque aparentemente sólo funcionen algunos de ellos. Visto a través de las experiencias religiosas, el mundo se presenta como una totalidad. El haber intuido la luna como algo que rige los ritmos y es fuente de energía, de vida y de regeneración, ha tejido una verdadera red entre todos los planos cósmicos, creando simetrías, analogías y participaciones entre fenómenos de una infinita variedad. No siempre es fácil encontrar el centro de esa «red»: algunas veces se desprenden de ella núcleos secundarios, que pueden parecer los más importantes, cuando no los más antiguos. Así, por ejemplo, el simbolismo erótico de la serpiente ha ido «tejiendo» tal número de equivalencias y correspondencias que, en algunos casos, llegan a eclipsar sus valencias lunares. Nos encontramos efectivamente ante una serie de intersecciones y de correspondencias que responden unas a otras, que se refieren a veces al «centro» del que todas derivan, pero que otras veces se articulan en sistemas adyacentes.

Encontramos, por ejemplo, el conjunto luna-lluvia-fertilidad-mujer-serpiente-muerte-regeneración periódica, pero a veces se nos presentan solamente conjuntos parciales; por ejemplo, serpiente-mujer-fecundidad, serpiente-lluvia-fecundidad, mujer-serpiente-magia, etc. En torno a estos «centros» secundarios se va creando toda una mitología que oculta, para quien no está prevenido, el conjunto originario, que, sin embargo, está implicado hasta en el más pequeño fragmento. Así, por ejemplo, en el binomio serpiente-agua (o lluvia) no siempre está clara la subordinación de estas dos realidades a la luna. Infinidad de leyendas y de mitos hablan de serpientes o dragones que gobiernan las nubes, viven en los estanques y alimentan de agua al mundo. El vínculo de las serpientes con los manantiales y las aguas corrientes se ha conservado incluso en las creencias populares europeas (cf., por ejemplo, Sébillot, *Le folklore de France,* II, 206, 339s). En la iconografía de las culturas amerindias aparece con muchísima frecuencia el binomio serpiente-agua; por ejemplo, el emblema de Tlaloc —dios

mexicano de la lluvia— está formado por dos serpientes enroscadas (Seler, *Codex Borgia,* I, 109, fig. 299); en el mismo *Codex Borgia,* p. 9, una serpiente herida por una flecha indica la caída de la lluvia (L. Wiener, *Mayan and Mexican Origins* [Cambridge 1926] lám. XIV, fig. 35); en el *Codex Dresden,* el agua está representada por un vaso «ofidiforme» (Wiener, fig. 112c); en el *Codex Tro-Cortesianus,* p. 63, mana agua de un vaso en forma de serpiente *(ibíd.,* fig. 123), etc.

Las investigaciones de Hentze *(Objets,* 32s) han demostrado que este simbolismo está justificado por el hecho de que la luna es la distribuidora de las lluvias. Algunas veces el conjunto luna-serpiente-lluvia se ha conservado incluso en el ritual: en la India, por ejemplo, el rito anual de la veneración de la serpiente *(sarpabali),* tal como está expuesto en los *Grihyasûtras,* dura cuatro meses; se inicia con la luna llena Shrâvana (primer mes de la estación de las lluvias) y termina con el plenilunio Mârgaçîrsha (primer mes de invierno; cf. Vogel, *Indian Serpent Lore,* 11). En el *sarpabali* coexisten, pues, los tres elementos del conjunto originario. Decir que «coexisten» es una manera de hablar; de hecho, nos encontramos ante una *triple repetición,* ante una «concentración» de la luna, porque las aguas, como las serpientes, no sólo participan de los ritmos lunares, sino que son además consustanciales con la luna. Como todo objeto sagrado y como todo símbolo, las aguas y las serpientes son, paradójicamente, a la vez *ellos mismos* y *otra cosa;* en este caso, la luna.

54. LA LUNA Y LA MUERTE

La luna es el primer muerto (hace ya tiempo que el americanista E. Seler escribía: «Der Mond ist der erste Gestorbene»). Durante tres noches, la luna desaparece del cielo; pero al cuarto día renace, y como ella, los muertos adquirirán un nuevo modo de existencia. La muerte, como veremos más adelante, no es una extinción, sino una modificación —casi siempre provisional— del plano vital. El muerto participa de otro tipo de «vida». Y como esa «vida en la muerte» está apoyada y avalada por la «historia» de

la luna y (desde que el descubrimiento de la agricultura popularizó la correspondencia tierra-luna) por la de la tierra, los que mueren van a la luna o vuelven bajo tierra, a fin de regenerarse y asimilar las fuerzas necesarias para una nueva existencia. Esta es la razón por la que muchas divinidades lunares son a la vez ctónicas y funerarias (Mên, Perséfone, probablemente Hermes, etc.; Krappe, *Genèse,* 116). Son también muchas las creencias que hacen de la luna el país de los muertos. En algunos casos, sólo los jefes políticos o religiosos tienen derecho al descanso *post mortem* en la luna; así lo creen, por ejemplo, los guaycuru, los polinesios de Tokelau, etc. (Tylor, *Primitive Culture,* II, 70; Krappe, 117). Se trata de una concepción aristocrática, heroica, que volveremos a encontrar en otros círculos culturales y que no concede la inmortalidad más que a los privilegiados (soberanos) o a los iniciados («hechiceros»).

Este viaje a la luna después de la muerte se ha conservado también en culturas avanzadas (India, Grecia, Irán), pero en ellas ha adquirido un nuevo valor. Para los indios, es el «camino de los manes» *(pitriyâna),* y las almas descansan en la luna en espera de una nueva encarnación, a diferencia del camino del sol o «camino de los dioses» *(devayâna)* que siguen los iniciados, es decir, los que se han liberado de las ilusiones de la ignorancia (cf. *Brhad-Aranyaka Up.,* VI, 2, 16; *Chândogya Up.,* V, 10, 1; etc.). En la tradición irania, las almas de los muertos cruzaban el puente Cinvat y subían después hacia las estrellas; si eran virtuosas, llegaban a la luna y después al sol; las más virtuosas penetraban incluso en el *garotman,* la luz infinita de Ahura Mazda *(Dadistan-i-Dinik,* 34; West, *Pahlavi Texts,* II, 76). Esta misma creencia se ha conservado en la gnosis maniquea (cf. textos en F. Cumont, *Le symbolisme funéraire,* 179, n. 3) y era conocida en Oriente. El pitagorismo dio un nuevo impulso a la teología astral al popularizar la noción de empíreo uránico: los Campos Elíseos, donde descansaban los héroes y los césares, estaban situados en la luna (cit. en Cumont, 184, n. 4). «Las islas de los bienaventurados» y toda la geografía mítica de la muerte se proyectó sobre planos celestes: luna, sol, vía láctea. Nos encontramos, claro está, ante fórmulas y cultos saturados de especulaciones astronómicas y de gnosis escatológica. Pero

en estas fórmulas tardías no es difícil descubrir los temas tradicionales: la luna país de los muertos, la luna receptáculo regenerador de las almas.

El espacio lunar no era más que una etapa de la ascensión; había otras: sol, vía láctea, «círculo supremo». El alma descansaba en la luna mientras esperaba, como en la tradición de los upanishads, una nueva encarnación, una vuelta al círculo biocósmico. Esta es la razón por la que la luna preside la formación de los organismos, pero también su descomposición; «omnia animantium corpora et concepta procreat et generata dissolvit» (Fírmico Materno, *De Errore,* IV, 1, 1). Su destino consiste en «reabsorber» las formas y volver a crearlas. Sólo lo que está más allá de la luna «trasciende» el devenir: «supra lunam sunt aeterna omnia» (Cicerón, *De Republ.,* VI, 17, 17). Por eso para Plutarco *(De facie in orbe lunae,* 942f; sigo la edición y el comentario de P. Raingeard [París 1935] 43s, 143s), para quien el hombre está compuesto de cuerpo *(sôma),* de alma *(psyché)* y de razón *(nous),* las almas de los justos se purifican en la luna, mientras el cuerpo vuelve a la tierra y la razón al sol.

A la dualidad alma-razón corresponde en el itinerario *post mortem* la dualidad luna-sol, que en cierto modo recuerda la tradición de los upanishads del «camino de las almas» y el «camino de los dioses». *Pitriyâna* es lunar porque el «alma» no ha sido iluminada por la «razón», es decir, porque el hombre no ha llegado a conocer la última realidad metafísica: Brahman. El hombre muere dos veces, escribe Plutarco: una, en la tierra, en la morada de Deméter, cuando el cuerpo se separa del grupo *psyché-nous* y vuelve a convertirse en polvo (de ahí que los atenienses llamasen a los muertos *dêmêtreioi);* otra, en la luna, en la morada de Perséfone, cuando la *psyché* se separa del *nous* y se reabsorbe en la sustancia lunar. El alma *(psyché)* se queda en la luna y durante algún tiempo conserva los sueños y los recuerdos de la vida (944f). Los justos se «secan» rápidamente; las almas de los ambiciosos, de los voluntariosos y de los enamorados de su propio cuerpo se sienten incesantemente atraídas por la tierra y tardan mucho en ser reabsorbidas. El *nous* es atraído y recibido por el sol, a cuya sustancia corresponde la razón. El nacimiento

se verifica por el proceso inverso (945cd): la luna recibe del sol el *nous,* el cual germina en ella y da origen a una nueva alma *(psyché).* La tierra pone el cuerpo. Nótese el simbolismo de la fecundación de la luna por el sol para la regeneración de la pareja *nous-psyché,* primera integración de la personalidad humana.

F. Cumont *(Le symbolisme funéraire,* 200s) cree que la pareja espiritual *psyché-nous* es de origen oriental, en este caso semítico, y recuerda que los hebreos distinguían un «alma vegetativa» *(nephesh)* que seguía viviendo en la tierra durante cierto tiempo y un «alma espiritual» *(ruah)* que se separaba del cuerpo inmediatamente después de la muerte. Para Cumont, este origen exótico está confirmado por la teología oriental, popularizada durante el Imperio Romano, en la cual aparece clara la influencia que los planos atmosféricos, sol y luna, ejercen sobre el alma que baja del empíreo a la tierra («Oráculos caldeos», *op. cit.,* 201). Podría objetarse a esta hipótesis que la dualidad de las almas y su doble destino después de la muerte estaba ya en germen en las tradiciones más antiguas de los helenos. Platón habla ya de la dualidad del alma *(Fedón)* y de su división ulterior en tres *(Republ.,* IV, 434e-441c; X, 611b-612a; *Timeo,* 69c-72d). Por lo que hace a la escatología astral, el paso sucesivo del complejo anímico de la luna al sol, y viceversa, no figura en el *Timeo* y es probablemente de influencia semítica (véase también Guy Soury, *La démonologie de Plutarque* [París 1942] 185). Pero lo que de momento nos interesa es la concepción de la luna como morada de las almas de los muertos; concepción que aparece también iconográficamente formulada en la glíptica asiro-babilonia, fenicia, hitita y anatolia y que se transmitió luego a los monumentos funerarios de todo el Imperio Romano (cf. Cumont, 203s). El símbolo funerario de la media luna es corriente en toda Europa *(ibíd.,* 213s). Lo cual no quiere decir que haya entrado con las religiones romano-orientales en boga bajo el Imperio; en las Galias, por ejemplo *(ibíd.,* 217), la luna era un símbolo autóctono, utilizado mucho antes de haber entrado en contacto con los romanos. Las religiones «en boga» no hicieron sino actualizar concepciones arcaicas, formulando en términos nuevos una tradición prehistórica.

55. LA LUNA Y LA INICIACION

La muerte, sin embargo, no es definitiva, puesto que la luna no muere. «Así como la luna muere y resucita, así nosotros revivimos después de la muerte», proclaman los indios mutsune de California durante las ceremonias de la luna nueva (Frazer, *The Belief in Immortality,* I, 69). En muchísimos mitos se habla del «mensaje» que la luna envía a los hombres a través de un animal (liebre, perro, lagarto, etc.), asegurándoles que «así como yo muero y resucito, así también tú morirás y volverás a la vida». Pero el «mensajero», por ignorancia o por malicia, comunica al hombre todo lo contrario y le asegura que, al revés que la luna, no revivirá después de muerto. Es un mito frecuente en Africa (cf. Frazer, *Belief,* I, 65s; *Folklore in the Old Testament,* I, 52-65), pero aparece también en las islas Fidji, en Australia, entre los ainu, etc. *(Belief,* 66s). Justifica tanto el hecho concreto de la muerte del hombre como las ceremonias de iniciación. Las fases de la luna son un buen ejemplo de creencia en una resurrección, incluso dentro de la apologética cristiana. «Luna per omnes menses nascitur, crescit, perficitur, minuitur, consumitur, innovatur —escribe san Agustín—. Quod in luna per menses, hoc in resurrectione semel in toto tempore» *(Sermo* 361; *De resurr.:* PL 39, 1605; cf. Cumont, 211, n. 6). Se comprende, pues, fácilmente el papel de la luna en las ceremonias de iniciación, que consisten precisamente en experimentar una muerte ritual seguida de un «renacimiento» y en las que el iniciado adquiere su verdadera personalidad de «hombre nuevo».

En las iniciaciones australianas, el «muerto» (el neófito) sale de la tumba como sale la luna de la oscuridad (W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee,* III, 757s). Entre los koryaks del nordeste de Siberia, los giliaks, los tlingits, tongas y haidas, el oso («animal lunar», porque aparece y desaparece) figura en las ceremonias de iniciación, lo mismo que desempeñaba un papel esencial en las ceremonias del paleolítico (cf. la discusión en Hentze, *Mythes,* 16s). Entre los indios pomo del norte de California, por ejemplo, los candidatos son iniciados por el oso Grizzly, que los «mata» y les hace a zarpazos un agujero en la espalda. Los

candidatos se desnudan, revisten luego nuevos trajes y permanecen en el bosque cuatro días, durante los cuales les son revelados los secretos rituales (Schmidt, *Ursprung,* II, 235). Aun cuando no figuren «animales lunares» ni aparezca en los ritos ninguna referencia directa a la desaparición y reaparición de la luna, es preciso relacionar entre sí las distintas ceremonias de iniciación al mito lunar en todo el ámbito sudasiático-circumpacífico, como ha demostrado A. Gahs en una monografía todavía inédita (que Koppers ha resumido en *Pferdeopfer- und Pferdekult,* 314-317).

En ciertas ceremonias de iniciación chamánicas se «corta en pedazos» al candidato, como a la luna (son innumerables los mitos que refieren el drama de la luna, fragmentada o pulverizada por Dios, por el sol, etc.; cf. Krappe, 111s). En las iniciaciones osíricas aparece también este modelo arquetípico. Plutarco *(De Iside)* recoge una tradición según la cual Osiris reinó veintiocho años y fue muerto un día 17, cuando la luna estaba en cuarto menguante. Seth descubre el sarcófago en el que Isis lo había ocultado cuando iba de caza, en una noche de luna; Seth dividió el cadáver de Osiris en catorce pedazos y los repartió por todo el territorio egipcio *(De Iside,* 18). En el ritual, el emblema del dios muerto tiene forma de media luna. Entre la muerte y la iniciación hay una evidente similitud. «Esta es la razón —dice Plutarco— de la estrecha analogía que existe en griego entre los términos que significan morir e iniciar» *(De facie,* 943b). Así como la iniciación mística consiste *en una muerte ritual, la muerte puede ser asimilada a una* iniciación. Plutarco llama «victoriosas» a las almas que logran alcanzar la parte superior de la luna; llevan una corona, como los iniciados y los vencedores *(De facie,* 943d).

56. SIMBOLISMO DEL «DEVENIR» LUNAR

El «devenir» es la norma de la luna. Que se le observe en sus momentos dramáticos (nacimiento, plenitud y desaparición del astro), se le considere como «fragmentación», como «enumeración» o se tenga de él la intuición de que es el «cañamazo» que entreteje los hilos del destino, todo

eso puede depender de las capacidades míticas y razonadoras de los distintos pueblos y de su nivel cultural. Pero la heterogeneidad de las fórmulas que expresan ese «devenir» no es más que aparente. La luna «reparte», «hila», «mide»; otras veces alimenta, fecunda, bendice o recibe las almas de los muertos, inicia y purifica, puesto que está viva y, por consiguiente, en eterno devenir rítmico. Este ritmo aparece siempre en los rituales lunares. A veces, el ceremonial repite el ciclo completo de las fases de la luna; así, por ejemplo, la *pûjâ* india, introducida por el tantrismo. Un texto tántrico *(Lalitâsahasranâma,* v. 255) nos dice que la meditación de la diosa Tripurasundarî ha de realizarse como si estuviera en la luna misma. Y Bâskara Râja, autor tántrico, precisa que la *pûjâ* de la diosa tiene que comenzar el primer día de la luna nueva y prolongarse durante los quince días de luna; se precisan para ello dieciséis brahmanes, cada uno de los cuales representa un aspecto de la divinidad (es decir, una fase de la luna, una *tithi). * Tucci *(Tracce di culto lunare in India,* 424) observa con acierto que la presencia de brahmanes tiene que ser una innovación reciente y que en la *pûjâ* arcaica el «devenir» de la diosa lunar estaba representado por otros personajes. En efecto, en un tratado de autoridad indiscutible, el *Rudrayâmala,* se encuentra la descripción del ceremonial tradicional, *kumârî-pûjâ,* es decir, «la adoración de la muchacha». Esta *pûjâ* empieza siempre con la luna nueva y dura quince noches. Pero en lugar de los dieciséis brahmanes figuran dieciséis *kumârî,* que representan las dieciséis *tithi* de la luna. La adoración se hace *vrddhibhedena,* es decir, por orden de edades, y se requieren dieciséis muchachas que tengan de uno a dieciséis años. Cada noche, la *pûjâ* representa la *tithi* de la luna que le corresponde (Tucci, 425). El ceremonial tántrico concede generalmente una importancia capital a la mujer y a las divinidades femeninas (cf. Eliade, *Yoga,* 256s); en este caso, la correspondencia entre las estructuras lunar y femenina es perfecta.

Que la luna «mide» y «reparte» lo prueban no sólo las etimologías, sino además las clasificaciones arcaicas. Sin salirnos de la India, el *Brhadarânyaka Upanishad,* I, 5, 14, nos dice que «Prajâpati es el año. Tiene dieciséis partes: quince son las noches, la decimosexta es fija. Por las noches

crece y decrece, etc.». En el *Chandogya Up.*, VI, 7, 1s, se nos dice que el hombre se compone de dieciséis partes y que crece al tiempo que el alimento, etc. En la India abundan los vestigios del sistema octaval: ocho *mâta,* ocho *murti,* etc.; dieciséis *kalâ,* dieciséis *shakti,* dieciséis *mâtrkâ,* etc.; treinta y dos especies de *dîkshâ,* etc.; sesenta y cuatro *yoginî,* sesenta y cuatro *upacâra,* etc. El número cuatro prevalece en las literaturas védica y brahmánica. *Vâc* (el «logos») se compone de cuatro partes *(Rig Veda,* I, 164, 45); así también *purusha* (el «hombre», el «macrántropo»), etc.

Las fases de la luna dieron origen, en las especulaciones ulteriores, a correspondencias complicadísimas. Stuchen ha dedicado una obra entera *(Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen* [Leipzig 1913]) a estudiar las relaciones entre las letras del alfabeto y las fases de la luna, tal como las concebían los árabes. Hommel ha demostrado *(Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients,* I [Munich 1904] 99s) que diez u once caracteres hebreos designan fases de la luna (por ejemplo, *alef,* que significa «toro», es el símbolo de la luna durante la primera semana y es a la vez el nombre del signo zodiacal por el que comienza la serie de las casas lunares, etc.). Esta correspondencia entre los signos gráficos y las fases de la luna aparece también entre los babilonios (H. Winkler, *Die babylonische Geisteskultur* [^{2}1919] 117), los griegos (Wolfgang Schultz, *Zeitrechnung und Weltordnung,* 89), los escandinavos (las veinticuatro runas se dividen en tres géneros o *aettir,* cada uno de los cuales comprende ocho runas, etc.; Schultz, *ibíd.;* cf. Helmut Arntz, *Handbuch der Runenkunde* [La Haya 1935] 232s). Una de las asimilaciones más claras y más completas del alfabeto (considerado como conjunto de sonidos, no como grafía) con las fases de la luna se encuentra en un escolio de Dionisio de Tracia, 491, 20ss, donde las vocales corresponden a la luna llena, las consonantes sonoras a la media luna (a los cuartos) y las consonantes sordas a la luna nueva (F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie,* 34).

57. COSMOBIOLOGIA Y FISIOLOGIA MISTICA

Estas homologaciones no son una simple clasificación. Son el resultado de un esfuerzo por integrar en su totalidad al hombre y al cosmos dentro de un mismo ritmo divino. Tienen ante todo sentido mágico y soteriológico; al apropiarse las virtudes latentes en las «letras» y en los «sonidos», el hombre se inserta en ciertos centros de energía cósmica y realiza así una armonía perfecta entre el todo y él. Las «letras» y los «sonidos» desempeñan el papel de imágenes que, por meditación o por magia, abren el paso entre el hombre y los distintos planos cósmicos. Citemos sólo un ejemplo: la creación iconográfica de una imagen divina india va precedida de una meditación en la que figura entre otros el ejercicio siguiente (en el que la luna, la fisiología mística, el símbolo gráfico y el valor sonoro forman un conjunto de exquisita sutileza): «Concibiendo en su propio corazón la forma de la luna tal como emergió del sonido primordial *(prathama-svara-parinatam,* es decir, "emergiendo de la letra A"), ha de ver en él (en su corazón) un loto azul bellísimo que tiene, entre sus filamentos, el disco lunar inmaculado, y en el centro del disco, la sílaba germinal amarilla *Tâm,* etc.» *(Kimcit-Vistara-Târâ-sâdhana,* n.º 98 de *Sâdhanamâlâ;* cf. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga,* 199).

La integración del hombre en el cosmos no puede, evidentemente, realizarse más que si el hombre logra armonizarse con los dos ritmos astrales, «unificando» la luna y el sol en su propio cuerpo pneumático. La «unificación» de esos dos centros de energía sacro-cósmica que son la luna y el sol tiene por fin —en esta técnica de fisiología mística— reintegrarlos a la unidad primordial, indiferenciada y no fragmentada todavía por el acto de la creación cósmica, es decir, reintegrarlos trascendiendo el cosmos. En un texto tántrico (Caryâ II, *Krishnapâda)* figura un ejercicio de fisiología mística que tiende a transformar «las vocales y consonantes en pulseras; el sol y la luna en anillos» (Eliade, *op. cit.,* 200). Las escuelas tántricas y hathayóguicas han llevado muy lejos esas asimilaciones complejas entre el sol, la luna y diversos centros o arterias «místicas», divinidades, sangre, *semen virile,* etc. (cf. *Yoga,* 254s; *Cosmical*

Homology, 201). El sentido de estas asimilaciones es, ante todo, solidarizar al hombre con las energías y los ritmos cósmicos; en segundo lugar, realizar la unificación de los ritmos, la fusión de los centros y, por consiguiente, el salto a lo trascendente, hecho posible por la desaparición de las «formas» y la restauración de la unidad primordial. Una técnica así es, claro está, producto refinado de una larga tradición mística, pero encontramos precedentes rudimentarios tanto en pueblos arcaicos (cf. *Cosmical Homology,* 194, n. 2) como en las fases sincretistas de las religiones mediterráneas (la luna ejerce influencia sobre el ojo izquierdo y el sol sobre el derecho: F. Cumont, *L'Égypte des astrologues* [Bruselas] 173; la luna y el sol en los monumentos funerarios, símbolo de eternidad: F. Cumont, *Le symbolisme funéraire,* 94, 208, etc.).

La luna «liga» entre sí, por su modo de ser, un sinnúmero de realidades y de destinos. Armonías, simetrías, asimilaciones, participaciones, etc., coordinadas por los ritmos lunares, constituyen una «trama» sin fin, una «red» de hilos invisibles, que «liga» entre sí a hombres, lluvias, vegetación, fecundidad, salud, animales, muerte, regeneración, vida *post mortem,* etc. Por eso, en muchas tradiciones, la luna, personificada en una divinidad o representada por un animal lunar, «teje» el velo cósmico o los destinos de los hombres. Fueron diosas selénicas las que inventaron el oficio de tejedor (como la divinidad egipcia Neith) o se hicieron célebres en el arte de tejer (Atenea castiga a Aracne por haberse atrevido a rivalizar con ella y la transforma en araña; Ovidio, *Metamorfosis,* VI, 1s) o tejen vestiduras de proporciones cósmicas (como Proserpina y Armonía; cf. Nonnos, *Dionisíacas,* XLI, 294s; Claudiano, *De raptu Proserpinae,* I, 246s; A. H. Krappe, *Études de mythologie germanique,* 74), etc. En las creencias europeas medievales, Holda es la patrona de los tejedores, y tras su figura percibimos la estructura seleno-ctónica de las divinidades de la fertilidad y de la muerte (cf. Krappe, *La déesse Holda,* en *Études,* 101s; Liungman, *Euphrat-Rhein,* II, 656s).

Nos hallamos evidentemente ante formas complejas, en las que han cristalizado mitos, ceremoniales y símbolos pertenecientes a conjuntos religiosos distintos, formas que no siempre proceden directamente de la intuición de la luna como norma de los ritmos cósmicos y como soporte de la vida y de la muerte. En cambio, aparecen las síntesis luna-tierra-madre con todo lo que significan (ambivalencia bien-mal, muerte y fertilidad, destino). No hay tampoco que referir invariablemente a la luna toda intuición mítica de la «red» cósmica. En la especulación india, por ejemplo, el aire «ha tejido» el universo (*Brhadâranyaka Up.,* III, 7, 2), al igual que el hálito (*prâna*) «ha tejido» la vida humana («¿Quién ha tejido en él el hálito?» [*Atharva Veda,* X, 2, 13]). A los cinco vientos que separan el cosmos y a la vez mantienen su unidad corresponden cinco hálitos (*prâna*) que «tejen» la vida humana, haciendo de ella un todo (la identidad del hálito con el viento aparece ya en los textos védicos; cf. *Atharva Veda,* XI, 4, 15). Tenemos en estas tradiciones la concepción arcaica del conjunto viviente —cósmico o microcósmico—, según la cual las distintas partes están unidas entre sí por una fuerza pneumática (viento, hálito) que las «entreteje».

58. LA LUNA Y EL DESTINO

No obstante, la luna, por el mero hecho de ser dueña de todas las cosas vivas y guía seguro de los muertos, «teje» todos los destinos. No en vano aparece en los mitos como una inmensa araña (imagen frecuente en un gran número de pueblos; cf. Briffault, II, 624s). Porque tejer no significa sólo predestinar (en el plano antropológico) y ensamblar realidades distintas (en el plano cosmológico), sino también *crear,* hacer salir de la propia sustancia, a la manera como la araña produce de sí misma su tela. ¿No es la luna la creadora inagotable de las formas vivas? Ahora bien, como todo lo «tejido», las vidas pertenecen a un conjunto: tienen un destino. Las *moirai,* que hilan el destino, son divinidades lunares. Homero (*Odisea,* VI, 197) las llama «las hilanderas», y una de ellas lleva incluso el nombre de Klothó, es decir, «hilandera». Probablemente fueron en su origen divinidades del nacimiento, pero la especulación ulterior hizo de ellas la personificación del destino. Sin embargo, su estructura lunar no se ha perdido nunca del todo. Porfirio dice que las *moirai* dependen de

las fuerzas lunares y un texto órfico las considera como formando parte *(tá mére)* de la luna (Krappe, *Genèse,* 122). En las antiguas lenguas germánicas, uno de los términos con que se designa el «destino» (antiguo alto alemán, *wurt;* antiguo noruego, *urdhr;* anglosajón, *wyrd)* deriva de un verbo indoeuropeo: *uert,* «girar», del que proceden los términos del antiguo alto alemán *wirt, wirtl,* «huso», «rueca»; el holandés *worwelen,* «girar» (cf. Krappe, *ibíd.,* 103).

Claro está que en aquellas culturas en que las grandes diosas han acaparado las virtudes de la luna, de la tierra y de la vegetación, el huso y la rueca con que hilan los destinos de los hombres se convierten en uno de tantos atributos suyos. Así, por ejemplo, la diosa con el huso encontrada en Troya, que pertenece al período comprendido entre el 2000 y el 1500 a. C. (Eliade, *Mitul reintegrarii,* 33). Este tipo iconográfico está muy difundido en Oriente; aparece la rueca en manos de Ishtar, de la gran diosa hitita, de la diosa siria Atargatis, de una divinidad chipriota primitiva, de la diosa de Efeso (cf. Picard, *Ephèse et Claros,* 497). El destino, hilo de la vida, es un período, más o menos largo, de *tiempo.* De ahí que las grandes diosas pasen a ser dueñas del tiempo, de los destinos que ellas forjan a voluntad. En sánscrito, el tiempo se llama *kâla,* término que se parece mucho al nombre de la gran diosa, *Kâlî.* (Incluso se han relacionado los dos términos; cf. J. Przyluski, *From the Great Godess to Kâla:* «Indian Historical Quarterly» [1938] 67s). *Kâla* significa también «negro», «sombrío», «manchado». El tiempo es «negro» porque es irracional, duro, sin piedad. El que vive dominado por el tiempo está sujeto a toda clase de sufrimientos y la liberación consiste ante todo en abolir el tiempo, en evadirse del cambio universal (cf. Eliade, *La concezione della libertà nel pensiero indiano:* «Asiatica» [1938] 345-354). Según la tradición india, la humanidad está hoy en el *Kaliyuga,* es decir, en «la edad sombría», época de confusionismos y de total decadencia espiritual, última etapa de un ciclo cósmico que se cierra.

59. METAFISICA LUNAR

Intentemos obtener ahora una visión de conjunto de todas estas hierofanías lunares. ¿Qué es lo que nos revelan? ¿En qué medida son coherentes y complementarias? ¿En qué medida constituyen una «teoría», es decir, una serie de verdades cuyo conjunto pudiera constituir un sistema? Las hierofanías lunares que hemos visto hasta ahora pueden agruparse en torno a los temas siguientes: *a)* fertilidad (aguas, vegetación, mujer, «antepasado» mítico); *b)* regeneración periódica (simbolismo de la serpiente y de todos los animales lunares; «hombre nuevo», que sobrevive a una catástrofe acuática provocada por la luna; muerte y resurrección iniciáticas, etc.); *c)* «tiempo» y «destino» (la luna «mide», «teje» los destinos, «vincula» entre sí los distintos planos cósmicos y las realidades heterogéneas); *d)* cambio, señalado por la oposición luz-oscuridad (luna llena-luna nueva, «mundo superior» y «mundo inferior», «hermanos enemigos», bien y mal) o por la polarización ser-no ser, virtual-actual (simbolismo de las «latencias»: noche oscura, oscuridad, muerte, simientes y larvas). En todos estos temas domina la idea del *ritmo* debido a la sucesión de contrarios, la idea del «devenir» por sucesión de las modalidades polares (ser-no ser, formas-latencias, vida-muerte, etc.). Claro está que ese devenir no está exento de drama ni de patetismo; el mundo sublunar no es sólo el mundo de las transformaciones, sino también el de los sufrimientos, el de la «historia». Nada «eterno» puede ocurrir en esta zona sublunar cuya ley es el devenir, en la que ningún cambio es definitivo, en la que toda transformación se reduce a una palingenesia.

Todos los dualismos tienen en las fases de la luna, si no su origen histórico, al menos una ejemplificación mítica y simbólica. «El mundo inferior, mundo de las tinieblas, está representado por la luna agonizante (cuernos = cuartos de la luna; signo de la doble voluta = dos cuartos en dirección opuesta; superpuestos y atados uno a otro = cambio lunar, anciano decrépito y huesudo). El mundo superior, el mundo de la vida y de la luz naciente, está representado por un tigre (monstruo de la oscuridad y de la luna nueva) de cuyas fauces sale el ser humano, representado por un

niño (antepasado del clan, asimilado a la nueva luna = luz que vuelve)» (Hentze, *Objets rituels,* 55). Pero en esta misma área cultural de la China arcaica los símbolos de luz y oscuridad son complementarios; el búho, símbolo de la oscuridad, aparece junto al faisán, símbolo de la luz (Hentze, *Frühchinesische Bronzen,* 59). Asimismo, la cigarra está relacionada a la vez con el demonio de la oscuridad y con el de la luz *(ibíd.,* 66-67). A una época «sombría» sigue, en todos los planos cósmicos, una época «luminosa», pura, regenerada. El simbolismo de la salida de las «tinieblas» aparece tanto en los rituales de iniciación como en las mitologías de la muerte, del drama vegetal (simiente enterrada, «tinieblas» de las que saldrá una «planta nueva», *neófito)* o en la concepción de los ciclos «históricos». A la «edad sombría», *Kali-yuga,* seguirá, tras una disolución cósmica *(mahâpralaya),* una era nueva, regenerada. Esta idea aparece en todas las tradiciones de los ciclos cosmohistóricos, y si bien no es verosímil que las fases de la luna hayan sido el punto de arranque de esa especulación, sin embargo, es indudable que sus ritmos le han servido de ejemplo.

En este sentido sí puede hablarse de una «valorización» de las eras sombrías, de las épocas de gran decadencia y de descomposición: adquieren una significación suprahistórica, ya que es precisamente en esos momentos cuando la «historia» se realiza con más plenitud, puesto que son momentos en que los equilibrios son precarios, en que la condición humana se modula hasta el infinito y las «libertades» se ven alentadas por el derrumbamiento de las «leyes» y de las normas arcaicas. La época sombría es asimilada a la oscuridad, a la noche cósmica. Y como tal puede ser valorizada en la medida en que la muerte representa un «valor» en sí: es el mismo simbolismo de las larvas en las tinieblas, del sueño invernal, de las semillas que se descomponen en el suelo para hacer posible una forma nueva.

Podría decirse que la luna revela al hombre su propia condición humana; que, en cierta medida, el hombre se «mira» y se encuentra a sí mismo en la vida de la luna. Por eso el simbolismo y la mitología lunares son patéticos, pero también consoladores porque la luna rige a la vez la muerte y la fecundidad, el drama y la iniciación. La modalidad por excelencia de la luna es el cambio, los ritmos; pero es

también el retorno cíclico, destino que hiere y consuela a la vez, porque si por un lado las manifestaciones de la vida son lo bastante frágiles para disolverse de manera fulgurante, por otro son restablecidas por el «eterno retorno» que la luna rige. Tal es la ley de todo el universo sublunar. Pero esta ley, dura y, sin embargo, consoladora, puede ser abolida, y en algunos casos se puede «trascender» el devenir cíclico y adquirir un modo de existencia absoluto. Hemos visto (§ 57) que en algunas técnicas tántricas se persigue la «unificación» de la luna y del sol, es decir, se quiere trascender la polaridad para lograr la reintegración en la unidad primordial. Este mito de la reintegración —que en el fondo expresa la sed de abolir los dualismos, el eterno retorno y las existencias fragmentarias— aparece en casi todas partes, con una infinidad de variantes, en la historia de las religiones. Aparece en los estadios más arcaicos, lo cual prueba que el hombre, en cuanto ha tenido conciencia de su situación en el cosmos, ha deseado, soñado e intentado trascender de una manera concreta (es decir, por la religión y por la magia a la vez) su condición humana (que con tanta precisión se «refleja» en la condición lunar). Más adelante hablaremos de este tipo de mitos, pero era menester recordarlos aquí, porque representan el primer intento del hombre por trascender su «modo de ser lunar».

BIBLIOGRAFIA

Generalidades sobre los mitos y cultos lunares: W. Schmidt, *Semaine d'ethnologie religieuse,* II (1914) 294s, 341s; A. H. Krappe, *La genèse des mythes* (París 1938) 100s; íd., *Études de mythologie et de folklore germaniques* (París 1928) 74s; O. Dähnhardt, *Natursagen,* I (Leipzig 1907); K. Th. Preuss, *Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung:* «Archiv für Religionswissenschaft» 23 (1925) 1-14; W. Roscher, *Über Selene und Verwandtes* (Leipzig 1890); R. Much, *Mondmythologie und Wissenschaft:* «Archiv für Religionswissenschaft» 37 (1942) 231-261 (contra las teorías de H. Lessmann, G. Hüssing y W. Schultz); K. Tallqvist, *Månen i myt och dikt, Zoltro och Kult:* «Studia Orientalia» 12 (Helsingfors 1947).

Véanse también D. Nielsen, *Die altarabische Mondreligion* (1904); G. Dumézil, *Tityós:* «Rev. Hist. Relig.» 3 (1935) 66-89; J. W. Jackson, *The Aztec Moon-Cult and its Relation to the Chank-Cult of India* (Manchester Memoirs 60, 5; Manchester 1916); C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Amberes 1932); íd., *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique* (Amberes 1936); íd., *Frühchinesische Bronzen* (Amberes 1938); pero véase B. Karlgren, *Legends and Cults in Ancient China:* «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» 18 (Estocolmo 1946) 346s.

Sobre las relaciones luna-serpientes-sexualidad-muerte-iniciación: R. Briffault, *The Mothers,* I-III (Londres 1927); J. Frazer, *The Belief in Immortality,* I, 60s; íd., *Folklore in the Ancient Testament,* I, 52s; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires,* passim; P. Capelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus,* Diss. (La Haya 1917); F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (París 1942) 182s y *passim.*

Sobre el antepasado mítico de origen lunar: W. Koppers, *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker,* en *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* I (Salzburgo-Leipzig 1930) 359s; cf. también P. Schebesta, *Les Pygmées,* 79.

Sobre las relaciones luna-aguas-vegetación: P. Saintyves, *L'astrologie populaire, étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la Lune* (París 1937) 230s y *passim;* M. Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique:* «Zalmoxis» 2 (1939) 139-152; íd., *Images et Symboles,* cap. IV; J. Bidez y F. Cumont, *Les Mages hellenisés,* II (Bruselas 1938) 189, 227, 302s; W. Liungman, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein,* I-II (Helsinki 1937-1938); II, 656s.

Sobre el papel de las fases lunares en la medida del tiempo: W. Schultz, *Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenern, Italikern, Keltern, Germanern, Litauern, Slawern* (Mannus-Bibliothek 35; Leipzig 1924) 12s y *passim* (pero véanse las críticas de R. Much, *Mondmythologie);* F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig [2]1925) 82s; W. Hirschberg, *Der «Mondkalender» in der Mutterrechtskultur:* «Anthropos» 26 (1931) 461s.

Sobre los vestigios de cultos lunares en Ras Shamra, véase Th. Gaster, *A Canaanite Ritual Drama:* «Journal of American Oriental Society» 66, 49-76; sobre los cultos lunares en los caldeos y arameos, cf. E. Dhorme, *La Religion des Hébreux nomades* (1937) 27s; íd., *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* (Mana II; París 1945) 59s, 85s.

Sobre vestigios de cultos lunares en las civilizaciones protoindias, cf. E. J. H. Mackay, *Chanhu-Daro Excavations, 1935-36:* «American Oriental Series» 20 (1943), sobre el número 16.

Sobre los elementos lunares de Varuna: H. Oldenberg, *Die Religion des Veda,* 178s; H. Lommel, *Les anciens Aryens,* 83s; pero véase también L. Walk, «Anthropos» (1933) 235, y M. Eliade, *Le «dieu licur» et le symbolisme des noeuds:* «Rev. Hist. Relig.» (1948), reproducido en *Images et Symboles,* cap. III.

Sobre los elementos lunares en el tantrismo: G. Tucci, *Tracce di culto lunare in India:* «Rivista di Studi Orientali» 12 (1929-1930) 419-427; M. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga:* «Journal of the Indian Society of Oriental Art» (junio-diciembre 1937) 188-203; cf. también S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature* (Calcuta 1946) 269s.

Sobre los elementos lunares en las religiones iranias: G. Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran* (Upsala-Leipzig 1938) 164s.

Sobre la estructura lunar de los ciclos cósmico-históricos, cf. M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour* (París 1949) 139s.

Sobre el simbolismo lunar en la iconografía cristiana, véanse H. Rahner, *Das Christliche Mysterium von Sonne und Mond:* «Eranos Jahrbuch» 10 (1944) 305-404; W. Deonna, *Les crucifix de la vallée de Saas (Valais): Sol et Luna:* «Rev. Hist. Relig.» 132 (1946) 5-47; 133 (1947-1948) 49-102.

CAPITULO V

LAS AGUAS Y EL SIMBOLISMO ACUATICO

60. LAS AGUAS Y LOS GERMENES

Podríamos decir en síntesis que las aguas simbolizan la totalidad de las virtualidades; son *fons et origo,* matriz de todas las posibilidades de existencia. «¡Agua, tú eres la fuente de todas las cosas y de toda existencia!», dice un texto indio (*Bhaviçyottarapurâna,* 31, 14) sintetizando así la larga tradición védica. Las aguas son el fundamento del mundo entero (*Çatapatha Brâhmana,* VI, 8, 2, 2; XII, 5, 2, 14); son la esencia de la vegetación (*ibíd.,* III, 6, 1, 7), el elixir de la inmortalidad (*ibíd.,* IV, 4, 3, 15, etc.), son semejantes al *amrita* (*ibíd.,* I, 9, 3, 7; XI, 5, 4, 5); confieren larga vida y fuerza creadora; son el principio de toda curación, etc. (*Rig Veda,* I, 23, 19s; X, 19, 1s; etc.). «¡Que las aguas nos traigan el bienestar!», exclamaba en sus oraciones el sacerdote védico (*Atharva Veda,* II, 3, 6). «¡Las aguas son, en verdad, sanadoras; las aguas alejan y curan todas las enfermedades!» (*ibíd.,* VI, 91, 3).

Principio de lo indiferenciado y de lo virtual, fundamento de toda manifestación cósmica, receptáculo de todos los gérmenes, las aguas simbolizan la sustancia primordial de la que todas las formas nacen y a la que todas las formas vuelven por regresión o por cataclismo. Existieron en el comienzo y reaparecen al final de todo ciclo histórico o cósmico; existirán siempre, pero nunca solas, porque las aguas son siempre germinativas, encierran en su unidad indivisa las virtualidades de todas las formas. En la cosmogonía, en el mito, en el ritual, en la iconografía las aguas desempeñan siempre la misma función, cualquiera que sea la estructura de los conjuntos culturales de que formen parte: *preceden* a todas las formas y son *soporte* de todo lo creado. La inmersión en el agua simboliza la regresión a lo preformal, la regeneración total, el volver a nacer, porque la inmersión equivale a una disolución de las formas, a una reintegración en el modo indiferenciado de la preexistencia; la salida de las aguas reproduce el gesto cos-

mogónico de la manifestación formal. El contacto con el agua implica siempre regeneración; de un lado, porque la disolución va siempre seguida de un «nuevo nacimiento»; de otro, porque la inmersión fertiliza y aumenta el potencial de vida y de creación. El agua confiere un «nuevo nacimiento» por un ritual iniciático; por un ritual mágico, cura; por rituales funerarios, garantiza un renacimiento *post mortem.* Al incorporar en sí todas las virtualidades, el agua se convierte en símbolo de la vida (el «agua viva»). Rica en gérmenes, el agua fecunda la tierra; los animales, la mujer. Receptáculo de todas las virtualidades, fluida por excelencia, soporte del devenir universal, el agua es comparada o directamente asimilada a la luna. Los ritmos lunares y los acuáticos tienen un mismo destino, rigen la aparición y la desaparición periódica de todas las formas, imprimen una estructura cíclica al devenir universal.

Por eso, desde época prehistórica, el conjunto agua-luna-mujer era percibido como el círculo antropocósmico de la fecundidad. En los vasos neolíticos (la llamada cultura de Walternienburg-Bernburg) el agua estaba representada por el signo \/\/\/\/, que es también el jeroglífico egipcio más antiguo para significar el agua corriente (Kuhn, *Nachwort,* a Hentze, 244). Ya en el paleolítico, la espiral simbolizaba la fecundidad acuática y lunar; dibujada sobre ídolos femeninos, homologaba todos esos centros de vida y de fertilidad (Kuhn, *ibíd.,* 248). En las mitologías amerindias, el signo glíptico del agua —representada por un vaso lleno en el que cae una gota procedente de una nube— va siempre asociado a emblemas lunares (cf. reproducciones de Sahagún, del Codex Nuttal, etc., en el volumen de Leo Wiener *Mayan and Mexican Origins* [Cambridge 1926] 49s, 84s). La espiral, el caracol (emblema lunar), la mujer, el agua, el pez, pertenecen constitutivamente a ese mismo simbolismo de la fecundidad, que aparece en todos los planos cósmicos.

Todo análisis presenta el riesgo de fragmentar y pulverizar en elementos separados aquello que, para la conciencia que lo representó, constituía una sola unidad, un cosmos. Un mismo símbolo indicaba o evocaba toda una serie de realidades que sólo son separables y sólo tienen autonomía en una experiencia profana. La multivalencia simbólica de

un emblema o de un vocablo de las lenguas arcaicas pone continuamente ante nuestros ojos el hecho de que el mundo se revelaba a la conciencia de aquellos hombres como un todo orgánico. En sumerio, *a* significa «agua», pero significa a la vez «esperma, concepción, generación». En la glíptica mesopotámica, por ejemplo, el agua y el pez simbólico son emblemas de la fecundidad. Todavía hoy se confunde en los pueblos «primitivos» (no siempre en la vida corriente, pero sí en el mito) el agua y el *semen virile.* Un mito de la isla Wakuta habla de una muchacha que perdió la virginidad porque dejó que la lluvia tocara su cuerpo, y el mito más importante de la isla Trobriand cuenta que Bolutukwa, madre del héroe Tudava, se hizo mujer al caerle encima algunas gotas de agua de una estalactita (B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia* [Londres 1935] 155). Los indios pima de Nuevo México tienen un mito parecido: una mujer muy bella (es decir, la tierra madre) fue fecundada por una gota de agua caída de una nube (Russell, *The Pima Indians:* «Annual Report of the Bureau of Ethnology» 26 [Washington 1908] 239s).

61. COSMOGONIAS ACUATICAS

Aunque separados en el tiempo y en el espacio, estos hechos constituyen un conjunto de estructura cosmológica. El agua es germinativa, es fuente de vida en todos los planos de la existencia. La mitología india ha popularizado en muchas variantes el tema de las aguas primordiales sobre las que flotaba Nârâyana, de cuyo ombligo brotaba el árbol cósmico. En la tradición puránica, el árbol es sustituido por un loto, en cuyo centro nace Brahma (*abjaja,* «nacido del loto»; cf. referencias en Coomaraswamy, *Yaksas,* II, 24). Los demás dioses —Varuna, Prajâpatî, Purusha o Brahman (Svayambhu), Nârâyana o Vishnú, fórmulas distintas de un mismo mito cosmogónico— van sucediéndose unos a otros, pero las aguas quedan. Más adelante, esa cosmogonía acuática se convirtió en un motivo corriente de la iconografía y del arte decorativo: la planta o el árbol nacen de la boca o del ombligo de un *yaksa* (personificación de la vida fecunda), de la garganta de un monstruo marino *(makara),* de un caracol o de un «vaso lleno», pero nunca directamente de un símbolo que represente la tierra (Coomaraswamy, 13). Porque, como hemos visto, las aguas preceden y sustentan toda creación, toda «estructura firme», toda manifestación cósmica.

Las aguas sobre las que flotaba beatíficamente Nârâyana simbolizan el reposo y el estado indiferenciado, la noche cósmica. Hasta Nârâyana dormía. Y de su ombligo, es decir, de un «centro» (cf. § 145), nace a la vida la primera forma cósmica: el loto, el árbol, símbolo de la ondulación universal, de la savia germinativa, pero adormecida, de la vida, de la que no se ha separado todavía la conciencia. La creación entera nace de un receptáculo y se apoya en él. Hay otras variantes en las que Vishnú, en su tercera reencarnación (un jabalí gigantesco), baja al fondo de las aguas primordiales y saca del abismo la tierra *(Taittirîya Brâhmana,* I, 1, 3, 5; *Çatapatha Br.,* XIV, 1, 2, 11; cf. *Râmâyana,* Ayodhya-Kanda, CX, 4; *Mahabhârata,* Vâna-Prana, CXLII, 28-62; CCLXXII, 49-55; *Bhâgavata Purana,* III, 13; etc.). Este mito, de origen y estructura oceánica, se ha conservado también en el folklore europeo (cf. bibliografía).

En la cosmogonía babilónica figura también un caos acuático, un océano primordial, *apsû* y *tiamat; apsû* personificaba el océano de agua dulce sobre el que iba a flotar más adelante la tierra; *tiamat* es el mar salado y amargo, lleno de monstruos. El poema de la creación, *Enuma Elish,* empieza así:

Cuando en lo alto los cielos no habían sido nombrados
Cuando abajo la tierra no tenía nombre, [*todavía,*
Cuando el primordial Apsû, que los engendró,
Cuando Mummu, cuando Tiamat, madre de todos ellos
Confundían sus aguas...

(*Enuma Elish,* I, 1-5, según la traducción de Labat, *Le poème babylonien de la création* [París 1935] 77).

Esta idea de las aguas primordiales, de las que han nacido los mundos, tiene muchas variantes en las cosmogonías arcaicas y «primitivas». Remitimos al lector a las *Natursagen*

de Dähnhardt (I, 1-89), y para indicaciones bibliográficas suplementarias, al *Motif-Index of Folk-Literature,* de Stith Thompson (I, 121s).

62. HILOGENIAS

Siendo las aguas la matriz universal en la que subsisten todas las virtualidades y en la que se desarrollan todos los gérmenes, se comprende fácilmente que haya mitos y leyendas que hagan descender de ellas al género humano o una raza determinada. En la costa sur de Java existe una *segara anakkan,* un «mar de los niños». Los indios karaja del Brasil conservan aún el recuerdo de los tiempos míticos «en que estaban aún en el agua». Juan de Torquemada, al describir las lustraciones bautismales de los recién nacidos en México, recoge algunas de las fórmulas con que se consagraba el niño a la diosa del agua Chalchihuitlycue Chalchihutlatonac, considerada como su verdadera madre.

Antes de sumergirlo en el agua se decía: «Toma este agua, porque la diosa Chalchihuitlycue Chalchihutlatonac es tu madre. Que este baño te lave de los pecados de tus padres...». Después se tocaba con agua la boca, el pecho y la cabeza, añadiendo: «Recibe, niño, a tu madre Chalchihuitlycue, diosa del agua» (Nyberg, *Kind und Erde* 113s). Los antiguos carelios, los mordvos, los estonianos, los cheremisses y otros pueblos fino-ugrios tienen una «madre agua», a la que se dirigen las mujeres para pedirle hijos (Holmberg, *Die Wassergottheiten der finnish-ugrischen Völker,* 120, 126, 138, etc.). Las mujeres tártaras estériles se arrodillan y rezan junto a un estanque (Nyberg, 59). El légamo, *limus,* es el lugar por excelencia de las hilogenias. Los hijos bastardos eran equiparados a la vegetación del estanque y se les arrojaba al légamo de las orillas, matriz inagotable; en un sentido ritual, se les volvía así a la vida impura de la que habían brotado, semejantes a las hierbas jugosas, a los juncos de los pantanos. Tácito dice de los germanos: «ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt» *(Germania,* 12). El agua es germinativa, la lluvia es fecundante, como el *semen virile.* En el simbolismo erótico-cosmogónico, el cielo abraza a la tierra y la fecunda mediante la lluvia. Este mismo simbolismo se conserva en todas las hilogenias. Alemania está llena de «Kinderbrunnen», «Kinderteichen», «Bubenquellen» (Dieterich, *Mutter Erde,* 3.ª ed., 19, 126). En Oxford existe una fuente, Child's Well, conocida por dar fecundidad a las mujeres estériles (McKenzie, *Infancy of Medicine,* 240). Muchas de estas creencias están influidas por la idea de la «tierra madre» y por el simbolismo erótico de la fuente. Pero bajo estas creencias, como bajo todos los mitos referentes a la descendencia de la tierra, de la vegetación, de la piedra, aparece siempre la misma idea fundamental: la vida, es decir, la *realidad,* está concentrada en una sustancia cósmica de la que derivan por descendencia directa o por participación simbólica todas las formas vivas. Los animales acuáticos, sobre todo los peces (que reúnen además los símbolos eróticos) y los monstruos marinos, se convierten en emblemas de lo sagrado porque representan *la realidad absoluta* concentrada en las aguas.

63. EL «AGUA DE VIDA»

El agua, símbolo cosmogónico, receptáculo de todos los gérmenes, se convierte en la sustancia mágica y medicinal por excelencia: cura, rejuvenece, da la vida eterna. El prototipo del agua es el «agua viva», que la especulación ulterior ha localizado a veces en las regiones celestes, de la misma manera que existe un *soma* celeste, un *haoma* blanco en el cielo, etc. El agua viva, las fuentes que dan la juventud, el agua de vida, etc., son distintas fórmulas míticas de una misma realidad metafísica y religiosa: en el agua reside la vida, el vigor y la eternidad. Claro está que este agua no es accesible a todo el mundo ni de cualquier manera. Está custodiada por monstruos. Se encuentra en lugares de difícil acceso, en poder de demonios o de divinidades, etc. El camino hasta la fuente de donde mana y el conseguir «agua viva» implican una serie de consagraciones y «pruebas», como la búsqueda del «árbol de la vida» (§§ 108, 145). El «río sin edad» *(vijâra nadî)* está junto al árbol milagroso de que habla el *Kausitakî Upanishad,* I, 3. Y en Ap 22,1-2 aparecen juntos los dos símbolos: «Me enseñó después el

río y el agua de la vida, limpia como el cristal, que mana del trono de Dios y del cordero... Y en las dos orillas del río crece el árbol de la vida» (cf. Ez 47).

El «agua viva» da la juventud y la vida eterna; toda agua, por un proceso de participación y de degradación, que irá apareciendo con más claridad a lo largo de este trabajo, es eficiente, fecunda o medicinal. Todavía hoy, en Cornualles, se sumerge tres veces a los niños enfermos en el pozo de Saint-Mandron (McKenzie, *Infancy of Medicine,* 238s). En Francia es considerable el número de fuentes (Sébillot, *Folklore,* II, 256-291) y de ríos con virtudes curativas (II, 327-387). Hay también fuentes que ejercen una influencia bienhechora sobre el amor (II, 230s). Además de estas fuentes, hay otras aguas que se utilizan en medicina popular (II, 460-466). En la India se lanzan al agua las enfermedades (Rönnow, *Trita Aptya,* 36-37). Los finougrios explican un cierto número de enfermedades por la profanación o la impureza de las aguas corrientes (Manninen, *Die dämonistischen Krankheiten,* 81s). Para terminar con esta rápida ojeada sobre las virtudes maravillosas de las aguas, recordemos el papel que desempeña el «agua sin usar» en la mayoría de los sortilegios y de las medicaciones populares. El «agua sin usar», es decir, el agua de un vaso nuevo, que no ha sido profanada por el uso cotidiano, concentra en sí las valencias germinativas y creadoras del agua primordial: cura, porque en cierta medida reproduce la creación. Más adelante veremos que los actos mágicos «repiten» la cosmogonía, porque se proyectan en el tiempo mítico de la creación de los mundos; no son sino la repetición de los gestos que se ejecutaron entonces *ab origine.* En el caso de la terapia popular con el agua «sin usar», lo que se busca es la regeneración mágica del enfermo por el contacto con la sustancia primordial; el agua absorbe el mal gracias a su poder de asimilación y desintegración de todas las formas.

64. SIMBOLISMO DE LA INMERSION

La purificación por el agua tiene esas mismas propiedades; en el agua todo se «disuelve», toda «forma» se desintegra, toda «historia» queda abolida; nada de lo que ha existido hasta entonces subsiste después de una inmersión en el agua: ningún perfil, ningún «signo», ningún «acontecimiento». La inmersión equivale, en el plano humano, a la muerte, y en el plano cósmico, a la catástrofe (diluvio), que disuelve periódicamente al mundo en el océano primordial. Por desintegrar toda forma y abolir toda historia, poseen las aguas esa virtud de purificación, de regeneración y de renacimiento; todo lo que en ella se sumerge «muere», y sale de las aguas como un niño sin pecado y sin «historia», apto para recibir una nueva revelación y comenzar una nueva vida «limpia». Como dice Ez 36,25: «Os rociaré con aguas puras, y seréis puros». Y el profeta Zacarías ve en espíritu que «brotará entonces una fuente para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, a fin de borrar sus pecados y sus manchas» (13,1).

Las aguas purifican y regeneran porque anulan la «historia», porque restauran —aunque sólo sea momentáneamente— la integridad original. A la divinidad irania de las aguas, Ardvî Sûrâ Anâhitâ, se le llama «santa que multiplica los rebaños..., los bienes..., la riqueza..., la tierra..., que purifica la simiente de todos los hombres..., la matriz de todas las mujeres..., que les da la leche necesaria, etc.» (Yasna, 65). Las abluciones purifican del crimen *(Eneida,* II, 717-720), de la presencia nefasta de los muertos (Eurípides, *Alcestes,* 96-104), de la locura (la fuente de Clitor, de Arcadia; Vitruvio, *De Architect.,* 8; Saintyves, *Corpus,* 115), aboliendo tanto los pecados como los procesos de desintegración física o mental. Los principales actos religiosos iban precedidos de abluciones que preparaban la inserción del hombre en la economía de lo sagrado. Se hacían abluciones antes de entrar en los templos (Justino, *Apol.,* 57, 1) y antes de los sacrificios *(Eneida,* IV, 634-640; Macrobio, *Sat.,* III, 1; etc.).

Este mismo mecanismo ritual de la regeneración por las aguas explica la inmersión de las estatuas de divinidades en el mundo antiguo. En el culto de las grandes diosas de la fecundidad y de la agricultura se practicaba habitualmente el rito del baño sagrado. De esta forma, la divinidad recuperaba sus agotadas fuerzas y aseguraba una buena cosecha (la magia de la inmersión provocaba la lluvia) y el fecundo

acrecentamiento de los bienes. El 27 de marzo *(hilaria)* tenía lugar el «baño» de la madre frigia, Cibeles. Unas veces se sumergía la estatua en un río (en Pessinonte, el baño de Cibeles se hacía en el Gallos), otras en un estanque (como en Ancira, Magnesia, etc.; cf. Graillot, *Le culte de Cybèle,* 288, 251, n. 4, etc.). El «baño» de Afrodita era conocido en Pafos *(Odisea,* VIII, 363-366), y Pausanias nos habla de las lustróforas de la diosa en Sicione (Pausanias, II, 10, 4). En el siglo III d. C., Calímaco *(Himn.,* V, 1-17, 43-54) ha cantado el baño de la diosa Atenea. Este ritual era frecuente en el culto de las divinidades femeninas cretenses y fenicias (Picard, *Ephèse et Claros,* 318), lo mismo que en varias tribus germánicas (Hertha; cf. Tácito, *Germania,* 40). La inmersión del crucifijo o de una imagen de la Virgen María o de algún santo, para conjurar la sequía y conseguir lluvia, se ha venido practicando dentro del catolicismo desde el siglo XIII y sigue practicándose, a pesar de la resistencia eclesiástica, en los siglos XIX y XX (cf. Saintyves, *Corpus,* 212s, 215s).

65. EL BAUTISMO

Ese simbolismo inmemorial y ecuménico de la inmersión en el agua como instrumento de purificación y de regeneración fue adoptado por el cristianismo y se enriqueció con nuevas valencias religiosas. El bautismo de san Juan buscaba no ya la curación de las enfermedades corporales, sino la redención del alma, el perdón de los pecados. Juan Bautista predicaba «el bautismo de arrepentimiento para la remisión de los pecados» (Lc 3,3), y añadía: «Os bautizo con agua, pero aquel que es más fuerte que yo os bautizará con el Espíritu Santo y el fuego» (Lc 3,16). En el cristianismo, el bautismo se convierte en el principal instrumento de regeneración espiritual, porque la inmersión en el agua bautismal equivale al enterramiento de Cristo. «¿Ignoráis —escribe san Pablo— que todos nosotros, que hemos sido bautizados en Jesucristo, hemos sido bautizados en su muerte?» (Rom 6,3). Simbólicamente, el hombre muere en la inmersión y renace purificado, renovado; exactamente como Cristo resucitó de su sepulcro. «Por el bautismo hemos sido, pues, enterrados con él para la muerte, a fin de que así como Cristo resucitó de entre los muertos para la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en novedad de vida. Porque si por imitación hemos participado en su muerte, así también participaremos de su resurrección» (Rom 6,4s).

Del enorme número de textos patrísticos que interpretan el simbolismo del bautismo, vamos a recordar solamente dos: uno se refiere a las valencias soteriológicas del agua y el otro al simbolismo bautismal muerte-renacimiento. Tertuliano *(De bapt.,* III-V) hace una larga apología de las propiedades excepcionales del agua, elemento cosmogónico santificado desde un principio por la presencia divina. En efecto, el agua fue la primera «sede del Espíritu divino, que la prefirió a todos los demás elementos... El agua fue la primera que recibió la orden de producir criaturas vivas... El agua fue la primera que produjo lo que tiene vida, para que no nos extrañáramos cuando, un día, engendrara la vida en el bautismo. Incluso al formar al hombre, Dios empleó agua para consumar su obra. Es verdad que el material se lo da la tierra, pero la tierra no hubiese servido si no hubiera estado húmeda... ¿Por qué el agua, que produce la vida de la tierra, no iba a dar la vida del cielo?... Toda agua natural adquiere, pues, por la antigua prerrogativa que le fue otorgada en su origen, la virtud de santificación en el sacramento, siempre que Dios sea invocado a este efecto. En cuanto han sido pronunciadas las palabras, el Espíritu Santo, descendido del cielo, se detiene sobre las aguas, santificándolas por su fecundidad; las aguas así santificadas se impregnan a su vez de la virtud santificante... Lo que en otro tiempo curaba el cuerpo, cura hoy el alma; lo que procuraba la salud en el tiempo, procura la salud en la eternidad...».

El hombre viejo muere por la inmersión en el agua y nace un ser nuevo, regenerado. Este simbolismo está admirablemente formulado por Juan Crisóstomo *(Hom. in Joh.,* XXV, 2; Saintyves, *Corpus,* 149), el cual, al hablar de la multivalencia simbólica del bautismo, escribe: «Representa la muerte y la sepultura, la vida y la resurrección... Cuando metemos la cabeza en el agua como en un sepulcro, el hombre viejo queda sumergido, enterrado todo él; cuando sali-

mos del agua, aparece simultáneamente el hombre nuevo». Toda la «prehistoria del bautismo» perseguía el mismo objeto, la muerte y la resurrección, aunque en niveles religiosos distintos del que instauró el cristianismo. No se trata aquí ni de «influencias» ni de cosas tomadas de otra religión, porque son símbolos arquetípicos y universales que revelan la situación del hombre en el cosmos y determinan a la vez su posición frente a la divinidad (a la *realidad* absoluta) y a la historia. El simbolismo de las aguas deriva de la intuición del cosmos como unidad y del hombre como un modo específico de existencia que se realiza a través de la «historia».

66. LA SED DEL MUERTO

El uso funerario del agua se explica por el mismo conjunto que valida su función cosmogónica, mágica y terapéutica; las aguas «calman la sed del muerto», lo disuelven, lo vinculan a las semillas; el agua «mata al muerto», aboliendo definitivamente su condición humana [1], que el infierno, en cambio, le conserva —aunque reducida, larvada—, dejándole así intacta la capacidad de sufrimiento. En las distintas concepciones de la muerte, el difunto no muere definitivamente, pero queda reducido a un modo elemental de existencia; es una regresión, no una extinción final. Mientras espera su vuelta al ciclo cósmico (transmigración) o su liberación definitiva, el alma del muerto *sufre* y ese sufrimiento se expresa comúnmente *por la sed.*

[1] Esta concepción se ha conservado también en la especulación filosófica. «Muerte es para las almas convertirse en agua», dice Heráclito (fr. 68). Por eso «el alma seca es la más sabia y la mejor» (fr. 74). El miedo a que la humedad «disolviese» las almas desencarnadas, haciéndolas germinar y lanzándolas nuevamente al ciclo de las formas de vida inferior, era frecuente en la soteriología griega. Un fragmento órfico (Clemente, *Strom.*, VI, 2, 17, 1; Kern, 226) dice que «para el alma, el agua es la muerte», y Porfirio *(De antro nymph.*, 10-11) explica la tendencia de las almas de los muertos a la humedad por un deseo de reencarnación. La especulación ulterior ha depreciado la función germinativa de las aguas, porque no creyó que el mejor destino *post mortem* estuviera en la reintegración al ciclo cósmico, sino al contrario, en la evasión del mundo de las formas orgánicas hacia un empíreo, hacia las regiones celestes. De ahí la capital importancia que se concedía a los itinerarios solares, a la «sequedad».

El rico, desde las llamas del infierno, suplica a Abrahán: «Ten piedad de mí y envía a Lázaro, para que moje la yema del dedo en el agua y me refresque la lengua, porque me está torturando esta llama» (Lc 16,24). En una tableta órfica (Eleutherna) aparece esta inscripción: «Ardo y me consume la sed...». En la ceremonia de la Hydrophoria se les llevaba agua a los muertos, derramándola a través de grietas *(chasmata)*, y en el tiempo de las Anthesterias, poco antes de las lluvias de primavera, los griegos creían que los muertos tenían sed (referencias en Gernet, *Génie grec.*, 262; Schuhl, *La formation de la pensée grecque*, 119, n. 2; 210, n. 2). La idea de que a las almas de los muertos les hace sufrir la sed ha sido el gran terror de los pueblos amenazados por el calor y la sequía (Mesopotamia, Anatolia, Siria, Palestina, Egipto), y es en esas regiones donde más se han utilizado las libaciones a los difuntos y donde la felicidad del más allá se ha concebido como un refrigerio (cf. Parrot, *Le refrigerium*, passim; Eliade, «Zalmoxis» 1 [1938] 203s). Los sufrimientos *post mortem* están expresados en términos concretos, como se expresa toda experiencia humana y toda teoría arcaica; la «sed del muerto» y las «llamas» de los infiernos asiáticos son sustituidos en las concepciones nórdicas por términos que expresan «baja temperatura» (frío, helada, pantanos helados, etc.; cf. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, 95; «Zalmoxis» 1, 205).

Pero tanto la sed como el frío expresan el sufrimiento, el drama, la agitación. El muerto no puede permanecer continuamente en un estado que no es más que una degradación trágica de su condición humana. Las libaciones tienen por objeto «apaciguarle», es decir, abolir los sufrimientos, regenerar al muerto mediante su «disolución» total en el agua. En Egipto se asimila a veces el muerto a Osiris, y como tal, puede esperar un «destino agrícola», es decir, que su cuerpo germine como las semillas. En una estela funeraria del British Museum, el difunto pide a Râ «que su cuerpo pueda germinar» (Parrot, 103, n. 3; «Zalmoxis»

1, 206, con referencias complementarias). Pero no hay que interpretar todas las libaciones en un sentido «agrícola»; su finalidad no es siempre «la germinación del muerto», su transformación en «semilla» y *néophytos* (neófito, «hierba nueva»), sino ante todo su «apaciguamiento», es decir, la extinción de ese resto de condición humana que quedaba en él, su inmersión total en las «aguas» para que pueda volver a nacer. El «destino agrícola» que va envuelto a veces en las libaciones funerarias no es sino una consecuencia de esa desintegración final de la condición humana; es un nuevo modo de manifestarse, hecho posible por las virtudes disolventes, pero a la vez germinativas de las aguas.

67. FUENTES MILAGROSAS Y ORACULARES

A esta multivalencia religiosa del agua corresponde en la historia un gran número de cultos y de ritos acumulados en torno a las fuentes, los arroyos y los ríos. Cultos que en primer lugar se deben al valor sagrado que tiene el agua como elemento cosmogónico, pero también a epifanías locales, a las manifestaciones de la presencia sagrada en una corriente de agua o en una fuente determinada. Estas epifanías locales son independientes de la estructura religiosa que se les superpone. El agua fluye, está «viva», se mueve; el agua inspira, cura, profetiza. En sí mismos, la fuente o el río son una manifestación del poder, de la vida, de la perennidad; *son* y están *vivos*. Esto les da cierta autonomía y hace que su culto perdure independientemente de otras epifanías y revoluciones religiosas. La fuente o el río revelan incesantemente su peculiar fuerza sagrada y, al mismo tiempo, participan del prestigio propio del elemento neptúnico.

El culto de las aguas —y especialmente el de las fuentes medicinales, pozos termales, salinas, etc.— presenta una continuidad impresionante. Ninguna revolución religiosa ha podido abolirlo; alimentado por la devoción popular, el culto de las aguas acabó por ser tolerado incluso por el cristianismo, tras las infructuosas persecuciones de la Edad Media. (La reacción comenzó ya en el siglo IV con san Cirilo de Jerusalén, *Catech.*, XIX, 8. Las interdicciones eclesiásticas se suceden incesantemente entre el II Concilio de Arlés [443 o 452] y el Concilio de Tréveris [1227]. Hay además un número considerable de apologías, de cartas episcopales y otros textos que jalonan la lucha de la Iglesia contra el culto de las aguas; cf. Saintyves, *Corpus,* 163s). La continuidad cultual llega algunas veces desde el neolítico hasta nuestros días. Así, en la fuente termal de Grisy (término jurisdiccional de Saint-Symphorien-de-Marmagne) se han encontrado objetos votivos neolíticos y romanos (Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique,* 97-98). Se han encontrado también restos de culto neolítico (sílex partidos intencionadamente en señal de exvoto) en la llamada fuente de Saint-Sauveur (Bosque de Compiègne; Vaillat, 99). Este culto, de origen prehistórico, pasó primero a los galos, después a los galorromanos y éstos a su vez lo transmitieron al cristianismo, que se lo asimiló. En Saint-Moritz se conservaban hasta hace unos años antiguos emplazamientos de culto de la época del bronce (Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna,* 102). En el término municipal de Bertinoro (provincia de Forlí) se encuentran, junto a un pozo moderno de agua clorosalina, restos cultuales de la época del bronce (Pettazzoni, 102-103). En Inglaterra, junto a túmulos prehistóricos o monumentos megalíticos, se encuentran fuentes que el pueblo considera como milagrosas o bienhechoras *(ibíd.).* Por último, conviene recordar el ritual que se practicaba en el lago Saint-Andéol (en los montes Aubrac) y que nos describe san Gregorio de Tours (544-595). Los hombres se trasladaban al lago en carretas y comenzaba la fiesta, que iba a durar tres días; le llevaban como ofrenda ropa blanca, prendas de vestir, hilo de lana, queso, pasteles, etc. Al cuarto día estallaba una fuerte tempestad seguida de lluvia (se trataba evidentemente de un rito bárbaro para conjurar la lluvia). Un sacerdote, Partenio, después de haber intentado en vano convencer a los campesinos de que renunciasen a aquella ceremonia pagana, levantó una iglesia, a la que acabaron por llevar las ofrendas destinadas al lago. No obstante, la costumbre de arrojar al lago objetos usados y tortas se ha conservado hasta el siglo XIX; los peregrinos arrojaban todavía a sus aguas, sin comprender ya el sentido de su acto, camisas y pantalones (cf. Saintyves, *Corpus,* 189-195).

En la ya citada monografía de Pettazzoni sobre la religión primitiva de Cerdeña encontramos un excelente ejemplo de continuidad, a pesar de las sucesivas modificaciones del conjunto religioso en el que estaba integrado el culto de las aguas. Los protosardos veneraban las fuentes, ofreciéndoles sacrificios y levantando junto a ellas santuarios dedicados a Sarder Pater *(op. cit.,* 29s, 58). Junto a los templos y las aguas tenían lugar las ordalías, fenómeno religioso característico de todo el grupo atlanto-mediterráneo[2]. Restos de esta ordalía por el agua han sobrevivido hasta nuestros días en las creencias y en el folklore sardo. El culto a las aguas aparece también en la Sicilia prehistórica (101s). En Lilibeo (Marsala), el culto griego de la Sibila vino a superponerse a un primitivo culto local que tenía su centro en una gruta inundada de agua; los protosicilianos acudían a ella para las ordalías o las incubaciones proféticas; durante la colonización griega, la Sibila profetizó y dominó en ella, y desde el cristianismo se ha venido perpetuando allí una devoción a san Juan Bautista, a quien está dedicado el santuario erigido en el siglo XVI en la antigua gruta, que ha seguido siendo hasta nuestros días lugar de peregrinación por sus aguas milagrosas *(ibíd.,* 101).

Los oráculos están situados muchas veces cerca de las aguas. Junto al templo de Amfiraos, en Oropos, los que eran curados por el oráculo tiraban al agua una moneda (Pausanias, I, 34, 4). La Pitia se preparaba bebiendo agua de la fuente Kassotis. En Colofón, el profeta bebía de una fuente sagrada que estaba en la gruta (Jámblico, *De Myst.,* III, 1). En Claros, el sacerdote bajaba a la gruta, bebía agua de una fuente misteriosa *(hausta fontis arcani aqua)* y respondía en verso a las preguntas que se le dirigían mentalmente *(super rebus quas quis mente concepit;* Tácito, *Annales,* II, 54; acerca del oráculo de Claros, véase Picard, *Ephèse et Claros* [París 1922] 112s). El poder profético emana de las aguas, intuición arcaica que aparece en un área muy vasta. El océano, por ejemplo, recibe en

[2] En Lusitania se adoraba todavía en época romana a un dios autóctono, Tongoenabiagus, que parece ser el dios «de la corriente de agua sobre la cual se prestaba juramento» (Vasconcellos, *Religiões,* II, 239s).

Babilonia el nombre de «casa de la sabiduría». Oannes, el personaje mítico babilonio a quien se representa como mitad hombre y mitad pez, surge del mar de Eritrea y revela a los hombres la cultura, la escritura, la astrología (textos en A. Jeremias, *Handbuch,* 39-40).

68. EPIFANIAS ACUATICAS Y DIVINIDADES DE LAS AGUAS

El culto de las aguas —ríos, fuentes, lagos— era en Grecia anterior a las invasiones indoeuropeas y a toda valorización mitológica de la experiencia religiosa. Algunos restos de ese culto arcaico se conservaron hasta el ocaso del helenismo. Pausanias (VIII, 38, 3-4) pudo ver todavía y describir la ceremonia que tenía lugar en la fuente Hagno, en la ladera del monte Lykaios, de Arcadia; a ella acudía en épocas de sequía el sacerdote del dios Lykaios; ofrecía un sacrificio y dejaba caer en la fuente una rama de encina. Es un rito muy antiguo que entra dentro del conjunto «magia de la lluvia». En efecto, Pausanias cuenta que, después de la ceremonia, se elevaba del agua un ligero vaho, parecido a una nube, y poco después comenzaba a llover. No aparece aquí ninguna personificación religiosa; la fuerza reside en la fuente misma y esa fuerza, puesta en marcha por un rito específico, provoca la lluvia.

Homero conocía el culto de los ríos. Los troyanos, por ejemplo, sacrificaban animales al Escamandro y arrojaban a sus aguas caballos vivos; Peleas sacrifica cincuenta ovejas en la fuente del Spercheios. El Escamandro tenía sus sacerdotes; al Spercheios estaban consagrados un recinto y un altar. Se sacrificaban caballos o bueyes a Poseidón y a las divinidades marinas (cf. referencias y bibliografía en Nilsson, *Geschichte,* I, 220, n. 3). Otros pueblos indoeuropeos ofrecían también sacrificios a los ríos; por ejemplo, los cimbrios (que ofrecían sacrificios al Ródano), los francos, los germanos, los eslavos, etc. (cf. Saintyves, *Corpus,* 160). Hesíodo menciona *(Op.,* 737s) los sacrificios que se celebraban al cruzar un río. (Rito este que tiene numerosos paralelos etnográficos; los massai del este de Africa tiran un puñado de hierbas cada vez que cruzan un

río; los baganda de Africa Central hacen una ofrenda de granos de café al cruzar el agua, etc.; cf. Frazer, *Folklore in the Old Testament,* II, 417s). Los dioses fluviales helénicos son algunas veces antropomorfos; el Escamandro, por ejemplo, lucha con Aquiles (*Ilíada,* XXI, 124s). Pero en su mayoría eran representados bajo forma de toros (referencias en Nilsson, 221, n. 10). El dios fluvial más conocido era Aqueloos. Homero le considera incluso como un gran dios, divinidad de todos los ríos, de los mares y de las fuentes. Son conocidas las luchas de Aqueloos con Hércules; se le rendía culto en Atenas, en Oropos, en Megara y en otras muchas ciudades. Su nombre ha sido interpretado de maneras muy distintas, pero la etimología más probable parece ser simplemente «agua» (Nilsson, I, 222).

Huelga citar toda la mitología acuática de los griegos. Es muy amplia y de perfiles poco precisos. En un continuo fluir, van apareciendo innumerables figuras míticas, que repiten el mismo *leitmotiv:* las divinidades de las aguas nacen de las aguas. Algunas de estas figuras han llegado a ocupar un lugar importante dentro de la mitología o de la leyenda; así, por ejemplo, Tetis, la ninfa marina; así también Protea, Glaucos, Nerea, Tritón, divinidades neptúnicas vinculadas todavía a las aguas por su forma, con cuerpo de monstruos marinos, cola de pez, etc. Viven y reinan en las profundidades del mar. Como ese elemento, del que no están del todo ni definitivamente separadas, esas divinidades son extrañas, caprichosas; hacen el bien con la misma ligereza que el mal, y como el mar, las más de las veces hacen el mal. Viven más que los otros dioses, más allá del tiempo y de la historia. Muy próximas al origen del mundo, sólo participan ocasionalmente de su destino. Su vida es quizá menos divina que la de los demás dioses, pero es más *igual* y está más vinculada al elemento primordial que representan.

69. LAS NINFAS

¿Qué griego pudo jactarse de conocer el nombre de todas las ninfas? Eran las divinidades de todas las aguas corrientes, de todas las fuentes, de todos los manantiales. No

eran producto de la imaginación helénica; allí estaban, en las aguas, desde el comienzo del mundo; los griegos les dieron quizá la forma humana y un nombre. Habían sido creadas por el curso vivo del agua, por su magia, por la fuerza que de ella emanaba, por su murmullo. Los griegos, a lo sumo, las separaron de ese elemento con el que se confundían. Una vez separadas, personificadas, ornadas de todos los atributos acuáticos, se convirtieron en objeto de leyenda e intervinieron en la epopeya y en la taumaturgia. Generalmente, son madres de los héroes locales (Nilsson, 227s). Son divinidades menores de algunos lugares; los hombres las conocen bien y les tributan culto y sacrificios. Las más famosas son las hermanas de Tetis, las Nereidas, o como las llama todavía Hesíodo (*Teog.,* v. 364), las Oceánidas, ninfas neptúnicas por excelencia. Las demás son en su mayoría divinidades de fuentes, aunque también moran en las grutas, allí donde hay humedad. La «gruta de las ninfas» llega a ser un lugar común en la literatura helenística; es la fórmula más «culta», es decir, la más profana, la más alejada del primitivo sentido religioso, del conjunto agua-gruta cósmica-beatitud, fertilidad, sabiduría. Las ninfas, una vez personificadas, intervienen en la vida del hombre. Son divinidades del nacimiento (agua = fertilidad) y *kourotrophoi,* educan a los niños, les enseñan a hacerse héroes (cf., por ejemplo, Eurípides, *Helen.,* vv. 624s). Casi todos los héroes griegos han sido educados por ninfas o por centauros, es decir, por seres sobrehumanos que participan de las fuerzas de la naturaleza y las controlan. Las iniciaciones heroicas no son nunca «familiares»; en general, ni siquiera son «cívicas», no se hacen en la ciudad, sino en el bosque, entre la maleza.

Por eso aparece, junto a la veneración de las ninfas (como de otros espíritus de la naturaleza), el miedo a las ninfas. Las ninfas, muchas veces, roban niños; otras veces, los matan, por envidia. Sobre la tumba de una niña de cinco años se leen estas palabras: «Niña amable; por ser agradable, fui raptada por las Náyades, no por la muerte» (CIG 6201; cit. por Jeanmaire, *Couroï et Courètes,* 295). Las ninfas son además peligrosas porque en pleno día, a la hora del calor, turban el espíritu de los que las ven. El centro del día es el momento de la epifanía de las ninfas.

El que las ve queda preso de un entusiasmo ninfoléptico; así, Tiresias, al ver a Palas y a Caricló; así también Acteón al descubrir a Artemisa y sus ninfas. Por eso recomiendan no acercarse en el centro del día a las fuentes, a los manantiales, a las corrientes de agua o a la sombra de ciertos árboles. Más adelante aparece la superstición de que un delirio vaticinador se apodera de quien ve salir una forma del agua: *speciem quamdam e fonte, id est effigiem Nymphae* (Festo, citado por R. Caillois, *Les démons du midi:* «Rev. Hist. Rel.» 116 [1937] 77). En el fondo de todas estas creencias pervive la virtud profética de las aguas, aunque con las inevitables contaminaciones y afabulaciones míticas. Sobre todo, pervive el sentimiento ambivalente de miedo y de atracción que inspiran las aguas, las cuales desintegran (la «fascinación» de las ninfas trae pareja la locura, la abolición de la personalidad) y hacen germinar, matan y favorecen el nacimiento.

70. POSEIDON, AEGIR, ETC.

Pero por encima de Aqueloos, de Tetis y de todas las demás divinidades acuáticas menores estaba Poseidón. El mar embravecido pierde sus caracteres femeninos de ondeante tentación y de beatitud soñolienta; su personificación mítica adquiere entonces un marcado perfil masculino. Cuando se dividió el cosmos entre los hijos de Cronos, a Poseidón le fue adjudicada la dominación del océano. Homero habla de él como del dios de los mares; su palacio está en el fondo del océano y su símbolo es el tridente (originariamente, dientes de los monstruos marinos). Si es exacta la lectura que da Persson de la inscripción micénica de Asime, Poseidáfonos, esto significaría que se puede seguir el nombre del dios hasta la época micénica (Nilsson, I, 416). Poseidón es además el dios de los terremotos, que los griegos explicaban por la erosión de las aguas. El mar embravecido, al chocar contra la costa, recuerda las sacudidas sísmicas. Como el elemento oceánico, Poseidón es salvaje, descontentadizo, pérfido. Su perfil mítico no llega a tener un carácter moral; está demasiado próximo a la matriz neptúnica para poder tener otra ley que su propia

modalidad. Poseidón revela una condición cósmica: que las aguas preceden a la creación y, periódicamente, la reabsorben; el elemento neptúnico tiene una autonomía perfecta, indiferente frente a los dioses, los hombres y la historia, mecido en su propia fluidez e inconsciente de los gérmenes que lleva en sí mismo y de esas «formas» que virtualmente posee y que, de hecho, disuelve periódicamente.

En la mitología escandinava, Aegir (*eagor,* «el mar») personifica el océano ilimitado. Su mujer es la pérfida Rân (*raena,* «saquear»), que pasea su red por toda la extensión del mar y arrastra a su morada submarina todo lo que encuentra. Los ahogados van a Rân, los hombres arrojados al mar le son sacrificados. De Aegir y de Rân nacen nueve hijas, cada una de las cuales representa un aspecto del océano o un momento de la epifanía marina: Kolga (el mar desencadenado), Bylgja (la marejada), Dufa (la zambullida), Hrafn (expoliadora), Drafn (la resaca), etc. En el fondo del océano se encuentra el magnífico palacio de Aegir, en el que se reúnen a veces todos los dioses. En él se celebró, por ejemplo, el famoso banquete en torno a la enorme caldera que Thôrr había robado al gigante Hymir (otro genio oceánico); era una caldera milagrosa en la que la bebida se preparaba y se movía sola; a aquel palacio acudió también Loki cuando quiso sembrar la discordia entre los dioses (cf. *Lokasenna),* calumniándolos a ellos y a sus divinas esposas, antes de ser ajusticiado, encadenado a una roca en el fondo del mar.

El caldero milagroso de Hymir tiene su equivalente en las demás mitologías indoarias (cf. Dumézil, *Le festin d'immortalité).* Se utiliza para preparar la ambrosía, la bebida divina. Lo que aquí nos interesa es el detalle revelador de que la mayoría de las calderas míticas y mágicas de las tradiciones célticas han aparecido en el fondo del mar o en el fondo de lagos (A. C. Brown, cit. por Krappe, *La genèse des mythes,* 209). El nombre de la caldera milagrosa de la tradición irlandesa, *murias,* deriva de *muir,* «el mar». La fuerza mágica reside en el agua; las calderas, los pucheros, los cálices son los recipientes de esa fuerza mágica, que muchas veces está simbolizada por un licor divino, ambrosía o «agua viva»; confiere la inmortalidad o la eterna juventud, convierten al que los posee en héroe o en dios, etc.

71. ANIMALES Y EMBLEMAS ACUATICOS

Los dragones, las serpientes, las conchas, los delfines, los peces, etc., son emblemas del agua; se esconden en las profundidades del océano, el abismo infunde en ellos su fuerza sagrada; cuando duermen en los lagos o cruzan los ríos dispensan la lluvia, la humedad y las inundaciones, controlando así la fecundidad del mundo. Los dragones moran en las nubes y en los lagos; son dueños del rayo; desencadenan las aguas uránicas, fecundan los campos y las mujeres. Más adelante volveremos sobre el polisimbolismo del dragón, de la serpiente, de las conchas, etc., que no podemos sino esbozar aquí, limitándonos a la función del dragón en las culturas de China y del sudeste asiático. El dragón y la serpiente [3] simbolizan, según Tchouand Tseu, la vida rítmica (Granet, *La pensée chinoise,* 135); el dragón representa el espíritu de las aguas, cuya armoniosa ondulación alimenta la vida y hace posible la civilización. El dragón Ying reúne las aguas y dispone de la lluvia porque es el principio de la humedad (Granet, *Danses,* I, 353-356, nota). «Cuando hace estragos la sequía, se construye una imagen del dragón Ying, y empieza a llover» *(ibíd.,* 361; cf. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings,* I, 297, sobre los rituales chinos para lograr la lluvia con la eficie de un dragón).

La asociación dragón-rayo-fecundidad es frecuente en los textos chinos arcaicos (cf. Granet, *Danses,* I, 344-350; II, 555; Karlgren, *Some Fecundity Symbols,* 37, etc.). «La fiera del trueno tiene cuerpo de dragón y cabeza humana» (Granet, II, 510). Una doncella queda encinta por la saliva de un dragón (Karlgren, 37). Fou-hi, uno de los fundadores de la civilización china, había nacido en un estanque famoso por sus dragones (Chavannes, *Mémoires de Sse-Ma-Tsien,* I, 3s). «El padre (de Kao-Tsou) se llamaba T'ai-kong; su madre se llamaba la venerable Liou. Antes, estando un día la venerable Liou descansando a la orilla de un gran estanque, soñó que se encontraba con un dios; en aquel mismo momento se oyeron truenos y se vieron relámpagos

[3] Los chinos no han distinguido nunca claramente la serpiente del animal mítico (cf. M. Granet, *Danses et légendes,* II, 554).

en medio de una gran oscuridad; T'ai-kong acudió a ver lo que ocurría y vio sobre su mujer un dragón cubierto de escamas; después de esto ella quedó encinta y dio a luz a Kao-Tsou» (Chavannes, II, 325).

En China, el dragón —emblema urano-acuático— va siempre vinculado al emperador, representante de los ritmos cósmicos y distribuidor de la fecundidad sobre la tierra. Cuando se pierde el ritmo, cuando la vida cósmica o la vida social se desorganizan, el emperador sabe cómo regenerar su fuerza creadora y restablecer el orden. Un rey de la dinastía Hia, para asegurar el porvenir de su reino, comió dragones (Granet, *Civilisation chinoise,* 216). Por eso los dragones guardianes de los ritmos reaparecerían cada vez que la fuerza que autorizaba a reinar a la dinastía Hia parecía decrecer o estaba en curso de regeneración *(ibíd.).* Después de su muerte, y a veces también en vida, el emperador subía al cielo; Huang-ti, por ejemplo, el soberano amarillo, fue raptado al cielo por un dragón con barba junto con sus mujeres y sus consejeros, en total setenta personas (Chavannes, III, 2.ª parte, 488-489).

En la mitología china, de estructura continental, el dragón, emblema de las aguas, tiene cada vez más virtudes celestes. La fertilidad acuática está concentrada en las nubes, en una región superior. Pero el conjunto fecundidad-agua-realeza (o santidad) se ha conservado mejor en las mitología del sudeste de Asia, en las que el océano se presenta como el fundamento de toda realidad y el dispensador de todas las fuerzas. J. Przyluski ha analizado un gran número de leyendas y de cuentos austroasiáticos e indonesios en los que el héroe debe siempre su condición extraordinaria (de «rey» o de «santo») al hecho de haber nacido de un animal acuático. En Annam, el primer rey mítico lleva el título de *long quân,* «rey dragón». En Indonesia, según el testimonio de Tchao-Jou-Koua, los reyes de San-fo-ts'i usaban el título de *long tsin,* «espíritu, esperma de *nâga*» (cf. Przyluski, *La princesse à l'odeur de poisson,* 276). *Nâgî* es un espíritu acuático femenino, que desempeña en las regiones austroasiáticas el mismo papel que el dragón en China. En su forma marina, o como «princesa con olor de pez», *Nâgî* se une a un brahmán y funda una dinastía (versión indonesia, Champa, Pegu, Siam, etc.).

En una leyenda palaung, la *nâgî* Thusandi se enamora del príncipe Thuriya, hijo del sol[4]; de su unión nacen tres hijos: uno llega a ser emperador de China; otro, rey de los palaung, y el tercero, rey de Pagan. Según *Sedjarat Malayou,* el rey Souran bajó en una caja de cristal al fondo del océano; fue muy bien recibido por sus habitantes y se casó con la hija del rey. De este matrimonio nacieron tres hijos, el primero de los cuales llegó a ser rey de Palembang.

En el sur de la India creen que un antepasado de la dinastía Pallava se casó con una *nâgî,* que le entregó las insignias de la realeza. El tema de la *nâgî* aparece en las leyendas budistas e incluso en las regiones del norte de la India, en Uddyana y Kashmir. Los reyes de Chota-Nagpur descienden también de un *nâgâ* (espíritu de serpiente) llamado Pundarika; se dice que su aliento era fétido, detalle que recuerda a la «princesa de olor de pez». Una tradición que se conserva en el sur de la India dice que el sabio Agastya nació con Vasishta en una vasija con agua, de la unión de los dioses, Mitra y Varuna, con el *apsara* Urvashî. De ahí sus nombres de *Kumbhasambhava* (nacido de Kumbhamâtâ, la diosa vasija) y *pitâbdhi* («tragador de océano»). Agastya se casó con la hija del océano (Oppert, *Original Inhabitants,* 24, 67-68). Por otra parte, en el *Devyupanishad* se nos cuenta que cuando los dioses preguntaron a la gran diosa *(devî)* quién era y de dónde venía, ella contestó entre otras cosas: «El lugar de mi nacimiento está en el agua, en el interior del océano; el que lo conoce, obtiene la morada de Devî». La diosa fue, en el comienzo, principio y matriz de todas las cosas: «En el comienzo, yo creé al padre de este mundo» (texto en Oppert, 425-426; cf. *Le Yoga,* 346).

Todas estas tradiciones revelan claramente el valor sagrado y la función consagrante de las aguas. Tanto la soberanía como la santidad están dispensadas por genios marinos; la fuerza mágico-religiosa reside en el fondo del océano y es transmitida a los héroes[5] por seres míticos femeninos *(nâgî,* «princesa de olor de pez», etc.). Los genios serpientes no viven siempre en los océanos y en los mares; a veces viven también en lagos, en estanques, en pozos y en fuentes. El culto de las serpientes y de los genios de serpientes conserva siempre, en la India y fuera de ella, cualquiera que sea el conjunto en que esté implicado, ese vínculo mágico-religioso con las aguas (cf., por ejemplo, Vogel, *Serpent Worship,* passim). Hay siempre una serpiente o un genio serpiente en las proximidades de las aguas o controlándolas; son los genios protectores de las fuentes de la vida, de la inmortalidad, de la santidad y de todos los emblemas relacionados con la vida, la fecundidad, el heroísmo, la inmortalidad y los «tesoros».

72. SIMBOLISMO DEL DILUVIO

Casi todas las tradiciones de diluvios van vinculadas a la idea de una reabsorción de la humanidad en el agua y a la instauración de una nueva era, con una nueva humanidad. Todas ellas denuncian, pues, una concepción cíclica del cosmos y de la historia: una época queda abolida por la catástrofe y empieza una nueva era, regida por «hombres nuevos». Esta concepción cíclica se ve confirmada además por la convergencia de los mitos lunares con los temas de la inundación y del diluvio (la luna es el símbolo por ex-

[4] Nótese la polaridad serpiente (pez, monstruo marino, símbolo de las aguas, de la oscuridad, de lo inmanifestado)-sol («hijo del sol» o brahmán, etc.; símbolo de lo manifestado); polaridad que queda abolida por los matrimonios míticos que fundan una nueva dinastía, es decir, que inauguran una nueva época histórica. Siempre que se intenta expresar lo divino en una «fórmula» aparece esa fusión de principios contrarios (cf. M. Eliade, *Mitul Reintegrarii,* 52). En los mitos indonesios y del sudeste asiático a los que nos hemos referido antes, esta *coincidentia oppositorum* significa el final de un ciclo por regresión a la unidad primordial; tras ella se inaugura una «dinastía», es decir, un nuevo ciclo histórico.

[5] ¿Podría darse esta misma explicación para los héroes griegos nacidos de ninfas y náyades, divinidades de las aguas? Aquiles es hijo de Tetis, una ninfa marina. Nótese que los héroes locales descienden muchas veces de náyades; por ejemplo, Ifition, Sotnio, etc. El héroe local es muchas veces una supervivencia de un culto arcaico, preindoeuropeo; era el «dueño del lugar».

celencia del devenir rítmico, de la muerte y de la resurrección). De la misma manera que las ceremonias de iniciación —en las que el neófito «muere» para «renacer» nuevamente— se rigen por las fases de la luna, así también se encuentra estrechamente vinculado a ellas el diluvio y las inundaciones que aniquilan la humanidad vieja y preparan el advenimiento de una humanidad nueva. Las mitologías del litoral del Pacífico atribuyen generalmente el origen de los clanes a un animal mítico lunar que escapó a una catástrofe acuática (Hentze, 14, 24, etc.). El antepasado de los clanes escapó a un diluvio o desciende del animal lunar que provocó la inundación.

No insistiremos en este capítulo sobre la concepción cíclica de la reabsorción en las aguas y de la manifestación periódica, en la que están basados todos los apocalipsis y mitos geográficos (la Atlántida, etc.). Lo que nos interesa subrayar es el carácter universal y la coherencia de los temas míticos neptúnicos. Las aguas son anteriores a toda creación y periódicamente la reabsorben para refundirla en sí, para «purificarla» y regenerarla al mismo tiempo, enriqueciéndola con nuevas latencias. La humanidad desaparece periódicamente en el diluvio o en una inundación a causa de sus «pecados» (en la mayoría de los mitos del litoral del Pacífico la causa de la catástrofe es una falta ritual). Pero no perece nunca definitivamente, sino que reaparece bajo una nueva forma, con el mismo destino, en espera de que vuelva a presentarse la misma catástrofe que la reabsorba en las aguas.

No sé si cabe hablar de una concepción pesimista de la vida. Se trata más bien de una visión resignada, impuesta por la intuición misma del conjunto agua-luna-devenir. El mito del diluvio, con todas sus implicaciones, revela cómo puede ser valorada la vida por una «conciencia» distinta de la humana; «vista» desde el plano neptúnico, la vida humana aparece como algo frágil, que tiene que ser reabsorbido periódicamente, porque el destino de todas las formas es disolverse para poder reaparecer. Si las «formas» no se regeneraran por su reabsorción periódica en las aguas, se desharían, se agotarían sus posibilidades creadoras y se apagarían definitivamente. Las «maldades», los «pecados» acabarían por desfigurar la humanidad; vaciada de gérmenes y de fuerzas creadoras, la humanidad se marchitaría, decrépita y estéril. En lugar de esa regresión lenta a formas infrahumanas, el diluvio provoca una reabsorción instantánea en las aguas, en las que se purifican los «pecados» y de las que va a nacer la humanidad nueva, regenerada.

73. SINTESIS

Todas las valencias metafísicas y religiosas de las aguas constituyen un conjunto perfectamente coherente. A la cosmogonía acuática corresponden —en el plano antropológico— las hilogenias, las creencias de que el género humano ha nacido de las aguas. Al diluvio o al sumergimiento de continentes en las aguas (del tipo de la Atlántida) —fenómeno cósmico que se repite con necesidad cíclica— corresponden, en el plano humano, la «segunda muerte» del alma (libaciones funerarias, «humedad» y *leimon* en el infierno, etc.) o la muerte ritual, iniciática, del bautismo. Pero tanto en el plano cosmológico como en el antropológico la inmersión en las aguas no representa una extinción definitiva, sino una reintegración transitoria a lo indiferenciado, a la que seguirá una nueva creación, una nueva vida o un hombre nuevo, según se trate de un momento cósmico, biológico o soteriológico. Desde el punto de vista de su estructura, el «diluvio» puede ser comparado con el «bautismo», y las libaciones funerarias o el entusiasmo ninfoléptico con las lustraciones de los recién nacidos o con los baños rituales de primavera que confieren salud y fertilidad.

Cualquiera que sea el conjunto religioso en que se presenten, la función de las aguas es siempre la misma: la de desintegrar, abolir las formas, «lavar los pecados», purificando y regenerando al mismo tiempo. Su destino es preceder a la creación y reabsorberla, sin poder salirse nunca de su propia modalidad, es decir, sin poder manifestarse en *formas*. Las aguas no pueden superar su carácter virtual, de germen y latencia. Todo lo que es *forma* se manifiesta por encima de las aguas, separado de ellas. Pero en el momento en que se separa de las aguas y deja, por tanto, de ser virtual, la «forma» cae bajo la jurisdicción del tiem-

po y de la vida; adquiere límites, empieza a tener historia, participa del devenir universal, se corrompe y acabaría por vaciarse de su propia sustancia si no se regenerara por inmersiones periódicas en las aguas, si no repitiera el «diluvio» seguido de la «cosmogonía». La finalidad de las lustraciones y las purificaciones rituales con agua es actualizar en un instante «aquel tiempo», *in illo tempore,* en que tuvo lugar la creación; son una repetición simbólica del nacimiento de los mundos o del «hombre nuevo». Todo contacto con el agua, hecho con intención religiosa, resume los dos momentos fundamentales del ritmo cósmico: la reintegración en las aguas y la creación.

BIBLIOGRAFIA

Cosmogonías acuáticas: A. J. Wensinck, *The Ocean in the Literature of the Western Semites* (Amsterdam 1919) 1-15, 40-56; O. Dännhardt, *Natursagen,* I (Leipzig 1909) 1-89; S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* I (Helsinki 1932) 121s; A. K. Coomaraswamy, *Yaksas,* I-II (Washington 1928, 1931); C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Amberes 1932); A. H. Krappe, *La genèse des mythes* (París 1938) 197s.

Sobre el significado mágico y religioso de las aguas: M. Ninck, *Die Bedeutung des Wasser im Kult und Leben der Alten:* «Philologus» Supl. 14 (1921); J. Scheftelowitz, *Die Sündentilgung durch Wasser:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 17 (1914) 353-412. Purificaciones rituales por el agua: R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati* (Bolonia 1929) 2-3 (Ewe, Bashilange), 18 (Sulka); K. Hartte, *Zum semitischen Wasserkultus* (La Haya 1912); W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Londres ³1927) 166s, 557s (las aguas sagradas); P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (París 1905) 158, 169; E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth:* «Journal of the American Oriental Society» 26 (1905) 1-67; L. D. Barnett, *Yama, Gandharva and Glaucus:* «Bulletin of the School of Oriental Studies» 4 (1926-1928) 703-716; K. Rönnow, *Trita Aptya, eine vedische Gottheit* (Upsala 1927) 6s (demonios acuáticos), 14s (Varuna, dios de las aguas), 36s (expulsión mágica de las enfermedades por las aguas), 64s (el «agua de la vida»), etc.; A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité,* II (París 1879-1882) 261-265 (oráculos controlados por divinidades acuáticas), 363-369 (oráculo de Poseidón); G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive* (París 1904) 11-69 (ordalías por el mar), 69-79 (por fuentes, ríos y pozos); J. Frazer, *The Folklore of the Ancient Testament,* III (Londres 1918) 304-306 (ordalías entre los israelitas); P. Saintyves, *Les vierges-mères et les naissances miraculeuses* (París 1908) 39-53 (teogonías acuáticas y culto de las aguas), 87-109 (nacimientos milagrosos por las aguas sagradas); B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki 1931) 55s (niños o de antepasados míticos nacidos del agua); U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea,* II (Milán 1945) 253s (unión ritual junto a los ríos); E. Laoust, *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie* (París 1920) 202-253 (ritos de lluvia); F. Benoit, *Le rite de l'eau dans la fête du solstice d'été en Provence et en Afrique:* «Revue Anthropologique» 65, 1-3; L. Brunot, *La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé* (París 1920) 3-25 (demonología marítima; el mar en la medicina y en la magia); L. Joleaud, *Gravures rupestres*

et rites de l'eau en Afrique du Nord: «Journal de la Société des Africanistes» 3 (1933) 197-222; J. Goldzieher, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 13, 1 (1910); O. von Wesendonck, *Das Weltbild der Iranier* (1933) 102s (sobre el culto iranio de las aguas); M. Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique:* «Zalmoxis» 2 (1939) 131-152, reimpreso en *Images et symboles,* cap. IV; G. Bachelard, *L'eau et les rêves* (París 1942).

Sobre el simbolismo del bautismo: P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Upsala-Leipzig 1942); R. P. Daniélou, *Testamentum futuri* (París 1950); íd., *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Eds. Cristiandad; Madrid [2]1964); L. Beirnaert, *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien:* «Eranos Jahrbuch» 17 (1949) 255-286; M. Eliade, *Images et symboles,* cap. V.

Sobre el simbolismo acuático de la espiral: L. Siret, *Origine et signification du décor spiralé* (XV Congreso Internacional de Antropología, Portugal 1930; publicado en París 1931) 465-482.

Sobre el culto de las fuentes, los arroyos, los ríos; sobre las divinidades neptúnicas: R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna* (Piacenza 1912) *passim;* J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine,* II (París 1908-1914) 166s (hachas exvotos encontradas junto a fuentes y manantiales), 444-453 (el culto de las aguas termales); C. Jullian, *Histoire de la Gaule,* II (París [5]1924-1926) 129-137 (divinidades locales); VIII, 313-331 (continuidad de los cultos acuáticos); J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire Romain,* I (París 1907-1920) 372-384 (divinidades acuáticas, cultos oficiales); III, 193-467 (cultos indígenas en la Galia romana); C. Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique* (París 1934); buena bibliografía de los cultos galos y galorromanos en P. Saintyves, *Corpus du Folklore des Eaux en France et dans les colonies françaises. Introduction* (París 1934) 24-35; L. de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania,* II (Lisboa 1905) 198s (dioses fluviales en la protohistoria celtolusitana); III (Lisboa 1913) 248s (en época romana); A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Berlín [2]1929) 39-40; S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions,* V (París 1923) 250-254 (el caballo, las ninfas, las fuentes); J. Toutain, *Le culte des eaux (sources, fleuves, lacs), dans la Grèce antique,* en *Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques* (París 1935) 268-294; J. Grimm, *Teutonic Mythology* (ed. inglesa: Londres 1888) 583-601; U. Holmberg, *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker* (Helsinki 1913); J. Nippgen, *Les divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens. Ostiaques et Vogoules:* «Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires» 6 (1925) 207-216.

Sobre el uso funerario del agua: A. Parrot, *Le «refrigerium» dans l'au-delà* (París 1937); M. Eliade, *Locum refrigerii...:* «Zalmoxis» 1 (1938) 203-206.

Sobre el culto de las aguas en el cristianismo: buena bibliografía en P. Saintyves, *Corpus du folklore des eaux,* 20-21; textos, *ibíd.,* 139-196; cf. P. Saintyves, *De l'immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme:* «Rev. Hist. Rel.» 108 (1933) 135-183, vuelto a publicar en *Corpus,* 197ss.

El folklore de las aguas: R. C. Hope, *The Legendary Lore of the Holy Wells of England, Includig Rivers, Lakes, Fountains and Springs* (Londres 1893); W. Gregor, *Guardian Spirits of Wells and Lochs:* «Folklore» 3 (1892) 67-73; L. J. B. Bérenger-Feraud, *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations,* 5 vols. (París 1895), I, 207-304 (dragones y serpientes míticas junto a fuentes, lagos, etc.); II, 1-58 (los «poderes» y los genios de las aguas); III, 167-214 (gestos rituales para la lluvia); IV, 291-360 (virtudes milagrosas de los manantiales); P. Sébillot, *Le folklore de France,* II (París 1905) 175-303; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge 1910) 130-173 (supervivencia de las ninfas en el folklore griego contemporáneo); J. Rhys, *Celtic Folklore* (Oxford 1901) 354-400 (folklore de los pozos); K. Weinhold, *Die Verehrung der Quellen in Deutschland* (Berlín 1898); I. Manninen, *Die dämonistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben* (Helsinki 1922) 81-106; D. McKenzie, *Infancy of Medicine* (Londres 1927) 238s; R. P. Masani, *Le folklore des puits dans l'Inde et spécialement à Bombay:* «Rev. Hist. Rel.» 104 (1931) 221-271; cf. también las bibliografías del capítulo VIII: *Vegetación* (la «fuente de juventud», el «árbol de la vida»).

Los dragones en China y en Asia Oriental; soberanos descendientes de las *nâgî:* M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne,* 2 vols. (París 1926); íd., *La civilisation chinoise* (París 1929); íd., *La pensée chinoise* (París 1934); B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China:* «The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» 2 (Estocolmo 1930) 1-54; E. Chavannes, *Les mémoires historiques de Sse-Ma-Tsien,* I (París 1897); II (París 1897); III, segunda parte (París 1899); J. Przyluski, *La princesse à l'odeur de poisson et la Nâgî dans les traditions de l'Asie Orientale:* «Études Asiatiques» 2 (París 1925) 265-284; íd., *Le Prologue-cadre des Mille et une nuits et le thème de svayamvara:* «Journal Asiatique» (1924) 101-137; G. Oppert, *On the Original Inhabitants of Bhâratavarsa or*

India (Westminster 1893); N. Matsumoto, *Essais sur la mythologie japonaise* (París 1928) 46, 53s; íd., *Le japonais et les langues austro-asiatiques* (París 1928) 35s; M. Eliade, *Yoga* (París-Bucarest 1936) 292s; príncipes nacidos de princesas *nâgâ* en Siam, en la India y en Africa, cf. R. Dangel, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 14 (1938) 180; W. Knoche, *Kindfisch-Märchen in Ozeanien:* «Mitteilungen d. Anthrop. Gesell. Wien» 69 (1939) 24-33; K. Rönnow, *Kirâta:* «Le Monde Oriental» 30 (1936, publicado en 1944) 90-169, esp. 137, n. 1, hace notar que la frecuencia con que aparece el motivo de la serpiente como origen de las familias reales del norte de la India hace inútil recurrir a la hipótesis de una influencia austro-asiática; cf. también Ch. Autran, *L'Epopée Indoue* (París 1946) 66-169; materiales y bibliografía sobre el culto de las serpientes en la India, J. Ph. Vogel, *Serpent-Worship in Ancient and Modern India:* «Acta Orientalia» 2 (1924) 279-312; íd., *Indian Serpent-Lore or the Nâgâs in Hindu Legend and Art* (Londres 1926) 35ss.

Sobre el jarro del que brota agua, símbolo de fertilidad tan conocido en el Oriente clásico, cf. G. Combaz, *L'Inde et l'Orient classique* (París 1937) n.os 174ss; íd., *L'évolution du stûpa en Asie,* en *Mélanges chinois et bouddhiques,* IV (Bruselas 1936) 93ss.

CAPITULO VI

LAS PIEDRAS SAGRADAS: EPIFANIAS, SIGNOS Y FORMAS

74. CRATOFANIAS LITICAS

La dureza, la rudeza, la permanencia de la materia constituyen para la conciencia religiosa del primitivo una hierofanía. Nada más inmediato y más autónomo en la plenitud de su fuerza, nada más noble ni más aterrador que una roca majestuosa, que un bloque de granito audazmente erguido. Ante todo, la piedra *es.* Es siempre la misma, subsiste, y lo que es más importante, *golpea.* Aun antes de cogerla para golpear, el hombre tropieza con ella. Si no siempre con su cuerpo, sí al menos con la mirada. Y percibe así su dureza, su rudeza, su poder. La roca le revela algo que trasciende de la precaria condición humana: un modo de ser absoluto. Ni su resistencia, ni su inercia, ni sus proporciones, ni sus extraños contornos son humanos: son índice de una presencia que deslumbra, que aterra, que atrae y que amenaza. En su tamaño y en su dureza, en su forma y en su color, el hombre encuentra una realidad y una fuerza que pertenecen a *otro* mundo, distinto del mundo profano del que él forma parte.

No sabríamos decir si los hombres han adorado alguna vez las piedras en tanto que piedras. Pero, en todo caso, la adoración del primitivo va siempre dirigida a algo distinto, que la piedra incorpora y expresa. Una roca, una piedra, son objeto de devoción y de respeto porque representan o imitan *algo,* porque proceden de *otro lugar.* Su valor sagrado se debe exclusivamente a ese *algo* o a ese otro *lugar,* nunca a su existencia misma. Los hombres han adorado las piedras tan sólo en la medida en que representaban *algo distinto* de ellos. Las han adorado o las han usado como instrumentos de acción espiritual, como centros de energía destinados a su propia defensa o a la de sus muertos. Y esto, conviene decirlo desde ahora, porque la mayoría de las piedras relacionadas con el culto eran utilizadas como *instrumentos:* servían para obtener algo, para asegu-

rarse la posesión de algo. Desempeñaban una función mágica más que una función religiosa. Poseían ciertas virtudes sagradas debidas a su origen o a su forma, y más que *adoradas,* eran *utilizadas.*

El americanista J. Imbelloni, estudiando el área de difusión del vocablo oceanoamericano *toki* (área que se extiende desde el límite oriental de Melanesia hasta el interior de las dos Américas), ha recogido los siguientes significados: *a)* arma de piedra; hacha; por extensión, todo instrumento de piedra; *b)* signo de dignidad, símbolo de poder; *c)* persona que posee o ejerce el poder, hereditario o por investidura; *d)* objeto ritual *(Les noms des haches lithiques,* 333). Los «guardianes de sepulturas» eneolíticos, colocados junto a los depósitos mortuorios, tenían por finalidad impedir que fueran violados (Octobon, *Statues-menhirs,* 562). Los menhires parecen haber desempeñado una función similar: el del Mas d'Azaïs estaba erigido sobre un depósito mortuorio *(ibíd.).* La piedra protegía contra los animales, contra los ladrones, pero sobre todo contra la «muerte»; porque la piedra era incorruptible, y el alma del muerto había de subsistir, como ella, indefinidamente, sin disgregarse (el simbolismo fálico que a veces se encuentra en las piedras sepulcrales prehistóricas confirma esta interpretación, porque el falo es símbolo de existencia, de fuerza, de duración).

75. MEGALITOS FUNERARIOS

Entre los gondas —una de las tribus dravídicas que más han penetrado en la India Central—, el hijo o el heredero del muerto deposita junto a su tumba, cuatro días después del entierro, una enorme piedra que llega a tener a veces tres metros de altura. El traslado de esta piedra, traída a veces de bastante lejos, requiere mucho esfuerzo y gasto, y ésta es la razón por la que, en la mayoría de los casos, se aplaza la construcción del monumento o incluso no llega a realizarse (W. H. Schoobert, *The Aboriginal Tribes of the Central Provinces,* en el *Census of India* [1931] I [III b] 85; W. V. Grigson, *The Maria Gonds of Bastar* [Londres 1938] 274s). El antropólogo inglés Hutton cree que estos

monumentos megalíticos funerarios —frecuentes en las tribus no civilizadas de la India— tienen por misión «fijar» el alma del muerto y servirle de morada provisional cerca de los vivos; esto le permite influir en la fertilidad de los campos por las fuerzas que su naturaleza espiritual le confiere y, al mismo tiempo, le impide errar y hacerse peligrosa. Esta interpretación se ve confirmada por las recientes investigaciones de W. Koppers sobre las tribus más arcaicas de la India Central (bhils, korku, mundas y gondas). Dejando de lado las conclusiones a que llega Koppers [1] acerca de la historia de los monumentos líticos funerarios de la India Central, es preciso retener: *a)* que todos esos monumentos están en relación con el culto a los muertos y tienen por objeto aplacar el alma del difunto; *b)* que, desde el punto de vista morfológico, se les puede comparar con los megalitos y menhires prehistóricos europeos; *c)* que no están encima de las tumbas ni junto a ellas, sino a una distancia bastante grande; *d)* que, no obstante, cuando se trata de una muerte violenta (por rayo, serpiente, tigre) se erige el monumento en el lugar mismo del accidente (Koppers, *Monuments to the Dead,* 134, 151, 189, 197, 198).

Esto último revela el sentido originario de los monumentos líticos funerarios, porque la muerte violenta deja un alma agitada y hostil, llena de resentimientos. Cuando la vida se interrumpe bruscamente, se supone que el alma del muerto tiene tendencia a continuar, junto a la comunidad de la que se le ha separado, el tiempo que normalmente hubiera durado su vida. Los gondas, por ejemplo,

[1] Resultados bastante importantes, porque de ellos se desprende que la costumbre de erigir monumentos funerarios no parece ser autóctona en los bhils —el pueblo más arcaico de la India Central (156)—, sino debida a la influencia de otros pueblos megalíticos, como los drávidas y los mundas (cf. Koppers, *Monuments to the Dead of the Bhils,* 196). Puesto que ni los arios ni los autores de la civilización prehistórica del Indo (tercer milenio) han sido pueblos megalíticos, el problema del origen de la tradición megalítica en la India sigue abierto. ¿Se debe a influencias sudasiáticas, austroasiáticas o a relaciones históricas genéticas (quizá indirectas) con la cultura megalítica de la prehistoria europea?

amontonan piedras en el lugar en que ha muerto alguien por un rayo, un tigre o una serpiente (Koppers, 188); todo el que pasa añade una piedra más, por el descanso del difunto (esta costumbre sobrevive aún hoy en algunas regiones de Europa; por ejemplo, en Francia; cf. § 76). Finalmente, en algunas regiones (entre los gondas dravídicos) la consagración de los monumentos funerarios va acompañada de ritos eróticos, como los que figuran en las conmemoraciones de los muertos de todas las sociedades agrarias. Los bhils no erigen monumentos más que a quienes han perecido de muerte violenta o a los jefes, los magos y los guerreros, a la tranquilidad del alma de los «fuertes», es decir, de los que en vida representaabn la «fuerza» o de los que la han adquirido por contagio de su «muerte violenta».

La piedra funeraria se convierte así en un instrumento protector de la vida contra la muerte. El alma «habita» la piedra, como en otras culturas habita la tumba, que, por las mismas razones, es considerada como la «casa del muerto». El megalito funerario protege a los vivos de las posibles acciones nocivas del muerto; la muerte representa un estado de disponibilidad que permite ejercer influencias buenas o malas. «Fijada» en una piedra, el alma se ve obligada a actuar únicamente en sentido positivo: fertilizando. De ahí que en muchas áreas culturales, las piedras, en las que se cree que habitan los «antepasados», sean instrumentos de fecundación de los campos y de las mujeres. Las tribus neolíticas del Sudán asimilan las «piedras de lluvia» a los antepasados que sabían conseguirla (Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* [Londres] 24). En las islas del Pacífico (Nueva Caledonia, Malekula, Atchin, etc.) hay rocas que representan o encarnan dioses, antepasados o héroes «civilizadores» (Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia,* II, 242s); el centro del altar en estas regiones del Pacífico está constituido, según J. Layard, por un monolito al que acompaña un dolmen de menores proporciones que representa a los antepasados (Layard, *The Journey of the Dead,* en *Essays presented to Seligman* [Londres 1934] 116s, etc.).

Leenhardt ha escrito que «las piedras son el espíritu petrificado de los antepasados» (*Notes d'ethnologie néo-*

calédonienne [París 1930] 183). Es una expresión muy bella, pero que no hay que interpretar literalmente. No se trata de un «espíritu petrificado», sino de una representación concreta, de un «habitáculo» provisional o simbólico de ese espíritu. El propio Leenhardt reconoce, además, en sus *Notes d'ethnologie néocalédonienne* (241): «Trátese de un espíritu, de un dios, de un tótem o de un clan, todas estas distintas concepciones tienen, en efecto, una representación concreta, que es la piedra». Los khasis de Assam creen que la gran madre del clan está representada en los dólmenes (*maw-kynthei,* «piedras femeninas») y el gran padre en los menhires (*maw-shynrang,* «piedras masculinas»; cf. Pettazzoni, *Dio,* I, 10). En otras áreas culturales, los menhires encarnan incluso la divinidad suprema (uránica). Hemos visto (cf. § 16) que en muchas tribus africanas el culto del dios supremo del cielo tiene menhires (a los que se ofrecen sacrificios) y otras piedras sagradas.

76. PIEDRAS FERTILIZADORAS

El culto no va, pues, dirigido a la piedra en tanto que sustancia material, sino al espíritu que la habita, al símbolo que la sacraliza. La piedra, la roca, el monolito, el dolmen, el menhir, etc., *adquieren* carácter sagrado gracias a la impronta de esa fuerza espiritual. Y puesto que estamos en el área cultural del «antepasado», del muerto «fijado» en una piedra con el fin de ser utilizado como instrumento de defensa o para incrementar la vida, citemos algunos ejemplos más. En la India, los recién casados piden hijos a los megalitos (Hutton, *Census,* I [1931] 88). Las mujeres estériles de Salem (sur de la India) creen que los antepasados, que tienen el poder de fecundarlas, residen en los dólmenes; por eso depositan en ellos ofrendas y se frotan contra la piedra (ofrendas de flores, de sándalo o de arroz cocido; cf. J. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indoméditerranéenne,* 12). Las tribus de Australia Central tienen concepciones semejantes. Spencer y Gillen citan el caso de una gran roca llamada Erathipa, que presenta una abertura lateral por la que las almas de los niños encerrados en ella espían el paso de una mujer en

la que puedan renacer. Las mujeres que no quieren tener hijos, al pasar junto a la roca, simulan ser ancianas, se apoyan en un bastón para andar y gritan: «¡No vengas a mí, soy una anciana!» *(The Natives Tribes of Central Australia,* 337). Las mujeres estériles de la tribu maidu (California septentrional) tocan una roca que parece, por su forma, una mujer grávida (Hartland, *Primitive Paternity,* I, 124s). En la isla de Kai (sudoeste de Nueva Guinea), la mujer que quier tener hijos unta de grasa una piedra. En Madagascar existe la misma costumbre (Frazer, *The Folklore in the Old Testament,* II, 75). Es interesante anotar que también los comerciantes untan de aceite esas mismas «piedras fertilizadoras» para que sus negocios prosperen. En la India existe la creencia de que ciertas piedras nacen y se reproducen por sí solas (*svayambhû* = «autogenia»); de ahí que sean muy buscadas y veneradas por las mujeres estériles, que les llevan ofrendas (ejemplos en Georg Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung* [Leipzig 1921] 99s). En ciertas regiones de Europa y del mundo entero, los recién casados, para que su unión sea fecunda, pisan una piedra (cf. Frazer, *The Folklore in the Old Testament,* II, 403-405; B. Nyberg, *Kind und Erde* [Helsinki 1931] 66s, 239). Los samoyedos rezan ante una piedra de forma extraña, llamada *pyl-paja* («la mujer piedra»), a la que llevan ofrendas de oro (Nyberg, *op. cit.,* 66).

Todos estos ritos implican la idea de que ciertas piedras pueden fecundar a las mujeres estériles, ya sea gracias al espíritu del antepasado que habita en ellas, ya sea por su forma («mujer grávida», «mujer piedra») o por su origen (*svayambhû,* «autogenia»). Pero la «teoría» que ha engendrado o justificado todas esas prácticas religiosas no siempre se ha conservado en la conciencia de los que las siguen observando. A veces, la «teoría» inicial ha sido reemplazada o modificada por una teoría distinta; otras, la «teoría» inicial ha caído completamente en olvido tras el triunfo de una revolución religiosa. Recordemos algunos ejemplos de este último caso. Quedan todavía hoy en las creencias populares europeas algunos vestigios de la devoción a los megalitos, rocas o dólmenes, vestigios de las prácticas de «fertilización» por contacto con las piedras. Esa devoción

es, como acabamos de decir, bastante vaga; en el cantón de Moutiers (Saboya), el pueblo siente cierto temor religioso y pío respeto hacia la «Pierra Chevetta» (Piedra de la Lechuza), acerca de la cual no sabe sino que protege al lugar y que mientras exista ni el fuego ni el agua podrán hacerles ningún daño (Van Gennep, en P. Saintyves, *Corpus du Folklore préhistorique,* II, 376). En el cantón de Sumène (departamento del Gard), los campesinos tienen miedo a los dólmenes y se apartan de ellos (A. Hugues, *ibíd.,* 390). Las mujeres del cantón de Annecy-sud rezan un padrenuestro y un avemaría al pasar junto a un montón de piedras denominado «el Muerto». Temor que se explica por la idea de que hay alguien allí enterrado (cf. Van Gennep, *ibíd.,* 317). En esta misma región, las mujeres se arrodillan y se santiguan, arrojando una piedrecita más a un montón bajo el cual se dice que está enterrado el cuerpo de un peregrino asesinado o muerto a consecuencia de un desprendimiento de tierra *(ibíd.,* 332). En Africa encontramos una costumbre parecida. Los hotentotes arrojan piedras sobre la tumba del demiurgo Heitsi Eibib, y los pueblos bantúes meridionales practican el mismo rito referido al demiurgo Unkulunkulu (cf. Pettazzoni, *Dio,* I, 198, 200). De estos ejemplos se deduce que la devoción o el temor religioso que inspiran los megalitos es esporádico en Francia y está determinado en la mayoría de los casos por razones distintas de la magia de la piedra (por ejemplo, la «muerte violenta»). La concepción arcaica de la fertilidad de las piedras consagradas, dólmenes, menhires, etc., es completamente distinta; pero las prácticas se han conservado, más o menos en todas partes, hasta nuestros días.

77. EL «DESLIZAMIENTO»

La costumbre del llamado «deslizamiento» es muy conocida: las mujeres, para tener hijos, se deslizan por una piedra consagrada (ejemplos en *Corpus,* II, 347, etc.; Sébillot, *Le Folklore de France,* I [1904] 335s; A. Lang, *Myth, Ritual and Religion,* I, 96s; Sartori en el *Handwörterbuch des deutsch. Aberglaubens,* s. v. «gleiten»; Leite de Vasconcellos, *Opusculos,* VII [Lisboa 1938]

653s). Otra costumbre ritual, más extendida todavía, es la «fricción»; la fricción se emplea por motivos de salud, pero sobre todo la practican las mujeres estériles. En Decines (Ródano), hasta hace muy poco tiempo, se sentaban en un monolito que hay en medio del campo, en un punto llamado Pierrefrite. En Saint-Renan (Finistère), la mujer que quería tener hijos pasaba tres noches consecutivas tumbada en una roca llamada la «Jaca de Piedra» (Sébillot, 339-340). A ella acudían también las recién casadas durante las primeras noches después de su matrimonio y se frotaban el vientre contra la roca (P. Saintyves, *Corpus,* III, 346). Es una práctica frecuente en muchas regiones (cf. el índice de los tres volúmenes del *Corpus de Folklore préhistorique,* s. v. «friction», etc.). En otros sitios, por ejemplo en el pueblo de Moëdan, del cantón de Pont-Aven, las mujeres que se frotaban el vientre contra la piedra estaban seguras de tener hijos varones *(Corpus,* III, 375). Todavía en 1923, las aldeanas que iban a Londres abrazaban las columnas de la catedral de San Pablo para tener hijos (McKenzie, *Infancy of Medicine* [Londres 1927] 210, según informaciones publicadas en los periódicos).

Hay que incluir en este mismo conjunto ritual la costumbre descrita por Sébillot: «Hacia 1880, cerca de Carnac, algunas personas casadas desde hacía varios años y que no tenían hijos acudieron durante la luna llena a un menhir; se despojaron de sus vestidos, y la mujer se puso a dar vueltas alrededor de la piedra, intentando escapar de su marido, que la perseguía; los parientes vigilaban los alrededores para impedir que se acercaran los profanos» *(Le Folklore de France,* IV [1907] 61-62; *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne,* I, 150). Probablemente, estos procedimientos fueron mucho más frecuentes en épocas anteriores. Se citan muchas prohibiciones dictadas por el clero y los reyes, concernientes al culto de las piedras y sobre a la emisión seminal ante las piedras en la Edad Media (cf. Bénard le Pontois, *Le Finistère préhistorique* [París 1929] 268). Pero este último rito es mucho más complejo y no puede ser reducido —como los «deslizamientos» y las «fricciones»— a una creencia en el poder de «fertilización» directa del dolmen o del menhir. En primer lugar, se hace mención del momento de la unión sexual («durante la luna llena»), lo cual indica que existe un vestigio de culto lunar; en segundo lugar, las relaciones entre personas casadas o la emisión seminal ante la piedra se explican por la concepción, ya más desarrollada, de la sexualización del reino mineral, de los nacimientos debidos a la piedra, etc., que corresponde a ciertos ritos de fecundación por la piedra (V. Eisler, *Kuba-Kybele:* «Philologus» [1909] 118-151, 161-209; cf. C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* [Amberes 1932] 34s).

En la mayor parte de estas costumbres, como acabamos de ver, se conserva todavía la creencia de que el simple contacto con la roca o la piedra consagrada basta para fertilizar a una mujer estéril. En el mismo lugar (Carnac), las mujeres iban a sentarse en el dolmen Creuz-Moquem, levantándose las faldas; para impedir esta práctica, se ha colocado una cruz sobre la roca *(Corpus,* III, 431). Hay otras muchas piedras llamadas de «amor» o de «matrimonio», con virtudes eróticas (cf. el índice del primer tomo del *Corpus,* s. v. «pierre d'amour», «pierre de mariage», etc.). En Atenas, las mujeres embarazadas subían a la colina de las Ninfas y se deslizaban por la roca, invocando a Apolo para tener un parto feliz (cf. Hartland, *Primitive Paternity,* I, 130). Es un buen ejemplo de cambio de significado de un rito: la piedra de fecundación pasa a ser piedra del parto. Esta misma creencia en piedras, a las que basta con tocar para tener un alumbramiento feliz, se encuentra en Portugal (cf. Leite de Vasconcellos, *De terra em terra,* II [Lisboa] 205; *Opusculos,* VII, 652).

Son muchos los megalitos que hacen andar al niño o le confieren buena salud *(Corpus,* III, 36, 213, etc.; 98, 220, 330). En el cantón de Amance hay una «piedra horadada»; las mujeres se arrodillan ante ella para pedirle salud para sus hijos y echan una moneda por el agujero *(Corpus,* II, 401). Cuando nacía el niño, los padres lo llevaban a la «piedra horadada» de Fouvent-le-Haut y lo pasaban a través del orificio. «Era como un bautismo de la piedra que había de preservar al niño de los maleficios y traerle suerte» (Perrault Dabot, reproducido en el *Corpus,* II, 403). Todavía hoy las mujeres estériles de Pafos pasan por el orificio de una piedra (Frazer, *Adonis, Attis, Osiris,* I, 36). Esta misma costumbre existe en algunas regiones de

Inglaterra (Frazer, *Balder the Beautiful,* II, 187). En otros lugares, las mujeres se limitan a pasar por la abertura la mano derecha, porque dicen que es la mano que soporta el peso del niño (*Corpus,* II, 403). Por Navidad y San Juan (es decir, en los dos solsticios), se colocaban velas junto a estas piedras horadadas y se las rociaba con aceite, que se recogía luego para emplearlo como remedio (*ibíd.,* II, 403).

La Iglesia ha combatido durante mucho tiempo estas costumbres (cf. también el primer tomo del *Corpus,* s. v. «condamnations», etc.). El hecho de que sobrevivan, a pesar de las presiones eclesiásticas y, sobre todo, a pesar de todo un siglo de racionalismo antirreligioso y antisupersticioso, atestigua una vez más su fuerza. Casi todas las demás ceremonias referentes a las piedras consagradas (devoción, temor, adivinación, etc.) han desaparecido. No ha quedado más que lo que en ellas había de esencial: la fe en su virtud fertilizadora. Hoy esta creencia no está ya apoyada en ninguna consideración teórica, sino que se justifica por leyendas recientes o interpretaciones clericales (en tal roca se detuvo a descansar un santo; sobre tal menhir existe una cruz, etc.). No obstante, se puede desgajar a veces una fórmula teórica intermedia: las piedras, las rocas, los menhires son lugares frecuentados por hadas, y es a éstas a quienes se llevan las ofrendas (aceite, flores, etc.). No quiere esto decir que se les rinda culto, sino que siempre se siente la necesidad de pedirles algo.

Sin embargo, la revolución religiosa producida por la conversión de Europa al cristianismo acabó por anular el conjunto teórico primitivo al que pertenecía el ceremonial de las piedras fertilizadoras. La devoción que la población rural manifestó hasta la Edad Media por todo lo referente a las civilizaciones prehistóricas (por las llamadas «edades de piedra»), por los monumentos funerarios, mágicos o cultuales, por sus armas de piedra (piedras de rayo), no se explica sólo por una pervivencia directa de las ideas religiosas de sus antecesores prehistóricos, sino además por el miedo, por la devoción o la admiración supersticiosa que la población rural sentía hacia aquellos hombres: se les juzgaba por lo que sobrevivía de su civilización lítica. Es cierto que la población rural consideraba (lo veremos más adelante) las armas primitivas como «piedras de rayo»

caídas del cielo; los menhires, las estelas, los dólmenes eran asimismo considerados como huellas de gigantes, de hadas, de héroes.

78. PIEDRAS HORADADAS, «PIEDRAS DE RAYO»

Decíamos antes que en el caso de las piedras «fertilizadoras» y de la devoción por las piedras la «teoría» tradicional que justificaba aquellas prácticas había sido sustituida (o al menos contaminada) por una teoría nueva. Un ejemplo de ello es la costumbre (que se ha conservado en Europa hasta nuestros días) de hacer pasar al recién nacido por el orificio de una piedra (cf. Hanna Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics,* 110). Es indiscutible que este rito hace referencia a un «renacimiento» entendido o bien como un nacimiento debido a la piedra, símbolo de la matriz divina, o bien como un renacimiento debido a un símbolo solar. Los pueblos protohistóricos de la India consideraban las piedras horadadas como emblemas del *yoni,* y la acción ritual de pasar por el orificio implicaba una regeneración obtenida por mediación del principio cósmico femenino (cf. sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization,* I, 62). Las «piedras de molino» cultuales (*älv-kvarnar*) de la prehistoria escandinava desempeñaron quizá una función semejante; Oscar Almgren les atribuye un sentido simbólico parecido al del *yoni* (cf. *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* [Francfort 1934] 246). Pero en la India esas piedras horadadas tienen además un simbolismo solar. Son asimiladas a la puerta del mundo, *loka-dvâra,* que también el alma puede «traspasar» (salvarse = *atimucyate*). El orificio de la piedra se llama «la puerta de la liberación» (*mukti-dvâra*); pero, en todo caso, esta fórmula no puede aplicarse a un renacimiento por el *yoni* (matriz), sino únicamente a una liberación del cosmos y del ciclo kármico, liberación que va implicada en el simbolismo solar (cf. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* [Washington 1935] 17, n. 22). Estamos ante un simbolismo que denuncia un sentido distinto al del rito arcaico del paso por la piedra

horadada. También en la India tenemos otro ejemplo de sustitución de una teoría antigua por otra nueva: todavía hoy la piedra *sâlagrâma* es sagrada porque se dice que es el símbolo de Vishnú y que está desposada con la planta *tulasi,* símbolo de la diosa Lakshmî. En realidad, el conjunto cultual piedra-planta es un símbolo arcaico del «lugar consagrado», del altar primitivo, y se extiende por toda el área indomediterránea (cf. § 97).

En muchas regiones se considera a las piedras meteóricas *como emblemas o signos de fertilidad.* Los buriatos creen que ciertas piedras «caídas del cielo» favorecen la lluvia; por eso en épocas de sequía se les ofrecen sacrificios. En otros muchos pueblos se encuentran piedras análogas de pequeñas dimensiones; se les llevan ofrendas en primavera para obtener una buena cosecha (Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker,* 153). De donde resulta que si la piedra tiene valor religioso, lo debe a su origen: al hecho de que proceda de una zona sagrada y fértil por excelencia. Cae del cielo al mismo tiempo que el rayo, que trae la lluvia. Todas las creencias referentes a la fertilidad de las «piedras de lluvia» están basadas en su origen meteórico o en las analogías que parecen existir entre ellas y ciertas fuerzas, formas o seres que rigen la lluvia. En Kota Gadang (Sumatra), por ejemplo, existe una piedra que tiene un vago parecido con un gato. Relacionando este hecho con el papel que desempeña un gato negro en ciertos ritos para obtener lluvia, cabe suponer que dicha piedra tenga el mismo poder (cf. Frazer, *The Magic King,* I, 308). Un análisis detenido de las innumerables «piedras de lluvia» pone siempre al descubierto la existencia de una «teoría» que explica su poder para gobernar las nubes; unas veces es su forma (que tiene cierta «simpatía» con las nubes o con los rayos), otras veces es su origen celeste (han caído del cielo), otras el haber *pertenecido a los «antepasados»; a veces, el haber sido* halladas en el agua o el hecho de que su forma recuerde la de una serpiente, una rana, un pez o cualquier otro emblema acuático. La eficacia de estas piedras no está nunca en la piedra misma, sino en que participan de un principio o encarnan un símbolo, traducen una «simpatía» cósmica o revelan un origen celeste. Esas piedras son *signos* de una realidad espiritual distinta o instrumentos de una fuerza sagrada de la que la piedra no es sino el receptáculo.

79. METEORITOS Y BETILOS

Los meteoritos constituyen un ejemplo sugestivo de la multivalencia simbólica de las piedras. Los meteoritos más famosos son la Ka'aba de la Meca y la piedra negra de *Pessinonte, imagen anicónica de la gran madre frigia,* Cibeles, llevada a Roma durante la última guerra púnica (cf. la bibliografía en nuestro trabajo *Metallurgy, Magic and Alchemy,* 3). Las dos debían su carácter sagrado, ante todo, a su origen celeste. Pero eran a la vez imágenes de la gran madre, es decir, de la divinidad telúrica por excelencia. Resulta difícil creer que se haya olvidado su origen uránico, puesto que las creencias populares atribuyen este origen a todos los instrumentos de piedra prehistóricos, que reciben el nombre de «piedras de rayo». Probablemente, los meteoritos se convirtieron en imágenes de la gran diosa porque se creyó que eran perseguidos por el rayo, símbolo del dios uránico. Pero, por otra parte, se tenía a la Ka'aba por el «centro del mundo». Es decir, no era sólo el centro de la tierra, sino que sobre ella estaba, en el centro del cielo, la «puerta del cielo». Evidentemente, al caer del cielo, la Ka'aba horadó el firmamento, y por ese orificio es por el que se efectúa la comunicación entre la tierra y el cielo. Por él pasa el «axis mundi».

Así, pues, los meteoritos son sagrados, o bien por haber caído del cielo, o bien porque revelan la presencia de la gran diosa, o bien porque representan el «centro del mundo». En cualquiera de los tres casos, son *símbolos* o *emblemas.* Su carácter sagrado supone una teoría cosmológica y una concepción muy precisa de la dialéctica hierofánica. «Los árabes adoran a las piedras», escribía Clemente de Alejandría *(Protréptico,* IV, 46). Al igual que sus predecesores monoteístas del Antiguo Testamento, el apologista cristiano se sentía llevado por la pureza y la intensidad de su experiencia religiosa (fundada en la revelación cristológica) a negar todo valor espiritual a las antiguas formas de culto. Teniendo en cuenta la tendencia estructural del

espíritu semita, que le lleva a confundir la divinidad con el soporte material que la representa o que manifiesta su fuerza (Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Eléphantine,* 591), cabe suponer que en tiempo de Clemente de Alejandría la mayoría de los árabes «adoraba» a las piedras. Sin embargo, investigaciones recientes han demostrado que los árabes preislámicos veneraban ciertas piedras que los grecolatinos llamaban *baityli,* término de origen semítico que significa «casa de Dios» (Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique).* El mundo semítico no ha sido el único que ha venerado piedras sagradas; los pueblos del norte de Africa las han adorado también, aun antes de entrar en contacto con los cartagineses (cf. A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie,* I [París 1938] 80). Pero los betilos no han sido nunca adorados en tanto que *piedras,* sino tan sólo en la medida en que manifestaban una *presencia divina.* Representaban la «casa» de Dios, eran su signo, su emblema y el receptáculo de su fuerza o el testigo inconmovible de un acto religioso efectuado en su nombre. Algunos ejemplos escogidos en el mundo semítico nos ayudarán a comprender mejor su sentido y su función.

En su camino hacia Mesopotamia, Jacob atravesó Harran. «Llegó a un lugar en el que pasó la noche, porque el sol se había puesto. Cogió una piedra que allí había, para que le sirviera de cabecera, y se acostó en aquel lugar. Tuvo un sueño y vio una escalera apoyada en la tierra, cuyo extremo llegaba al cielo, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por aquella escalera. Yahvé estaba en lo alto de ella y decía: «Yo soy Yahvé, el Dios de Abrahán, tu padre, y el Dios de Isaac. Esa tierra sobre la que estás acostado te la daré a ti y a tu posteridad...». Jacob despertó de su sueño y dijo: «¡Ciertamente, Yahvé está presente en este lugar, y yo no lo sabía! Después, lleno de temor, siguió diciendo: «¡Cuán terrible es este lugar! ¡Esta es verdaderamente la casa de Dios; ésta es la puerta del cielo!». Jacob se levantó muy de mañana, cogió la piedra que le había servido de cabecera, la erigió como monumento y derramó sobre ella aceite. Dio a este lugar el nombre de Betel...» (Gn 28,11-13.16-19).

80. EPIFANIAS Y SIMBOLISMOS LITICOS

Zimmern ha demostrado que *Beth-el,* «casa de Dios», es a la vez un nombre divino y uno de los apelativos de la piedra sagrada, del betilo (cf. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* [[2]1941] 232). Jacob se duerme sobre una piedra, en el punto en que comunican el cielo y la tierra; en un «centro» que corresponde a la «puerta del cielo». Pero ese Dios que se aparece en sueños a Jacob, ¿es el Dios de Abrahán, como dice el texto bíblico, o es, como creía Dussaud en 1921, una divinidad local, el dios de Betel? *(op. cit.,* 234s; cf. Jr 48,13: «Moab se avergonzará de Kemós, como la casa de Israel se avergonzó de Betel»). Los textos de Ras Shamra, que son documentos valiosísimos sobre la vida religiosa de los semitas premosaicos, demuestran que *El* y *Betel* son dos nombres intercambiables de una sola divinidad (cf. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra,* 2.ª ed., 97, 111). Dicho de otro modo: el Dios que Jacob ve en sueños es el Dios de sus antepasados y no una divinidad local. Para consagrar el lugar, Jacob erige un betilo, que fue luego venerado por la población autóctona como una divinidad, *Betel.* Las minorías monoteístas, fieles al mensaje de Moisés, combatieron largamente a este «dios», y Jeremías recoge esas luchas. «Puede considerarse como demostrado que, en el famoso relato de la visión de Jacob..., el dios de Betel no era todavía el dios Betel. Pero esa identificación y esa confusión pudieron producirse con bastante rapidez en los medios populares» (Vincent, *op. cit.,* 591). Allí donde Jacob vio —según la tradición— la *escalera de los ángeles* y la *casa de Dios,* los campesinos de Palestina vieron al *dios Betel* (cf. Eliade, *Insula lui Euthanasius,* 117).

Pero conviene recordar que, cualquiera que fuera el dios que la población autóctona reconociera en Betel, la *piedra* no representaba más que un *signo,* una «casa», una teofanía. La divinidad se *manifestaba* por medio de la piedra o —en otros rituales— *atestiguaba* y santificaba un pacto cerrado justo a ella. Ese «testimonio» consistía, para la conciencia popular, en la encarnación de la divinidad en una piedra, y para la *élite,* en una transfiguración de la piedra por la presencia divina. Después de haber cerrado

el pacto entre Yahvé y su pueblo, Josué «cogió una gran piedra y la erigió allí, bajo la encina plantada en el lugar consagrado a Yahvé. Y Josué dijo al pueblo: He aquí que esta piedra servirá de testigo contra nosotros; porque ha oído todas las palabras que Yahvé nos ha dicho: ¡servirá de testigo contra vosotros a fin de que no abandonéis a vuestro Dios!» (Jos 24,26-27). Dios es «testigo» también en las piedras que Labán erige con ocasión de su pacto de amistad con Jacob (Gn 31,44s). Esas piedras testigo fueron probablemente adoradas por los cananeos como manifestaciones de la divinidad.

Lo que combatían las minorías monoteístas mosaicas era la confusión, harto frecuente, entre el *signo* de la presencia divina y la *incorporación* de la divinidad a un receptáculo cualquiera. «No fabricaréis ídolos. No erigiréis ni imágenes talladas ni piedras sagradas *(massebá)* y no colocaréis en vuestro país ninguna piedra configurada *(maskit)* para prosternaros ante ella» (Lv 26,1). Y en Nm 33,52 Dios ordena a Moisés destruir las piedras cultuales que va a encontrar en Canaán: «Destruiréis todas las piedras configuradas *(maskitîm)*, todas las imágenes de fundición, y *destruiréis todos los altos lugares». No se trata aquí de un* conflicto entre la fe y la idolatría, sino de la lucha entre dos teofanías, entre dos momentos de la experiencia religiosa: de un lado, la concepción arcaica, que identificaba la divinidad con la materia y la adoraba, cualquiera que fuera la forma y el lugar en que se apareciera la divinidad; de otro lado, una concepción, nacida de la experiencia de una *élite,* que sólo reconoce la presencia divina en los lugares consagrados (el arca, el templo, etc.) y en ciertos ritos mosaicos, y que se esfuerza por inculcar esa presencia en la conciencia misma del creyente. Como siempre, las antiguas formas y objetos cultuales, después de haber modificado su sentido y su valor religioso, fueron adoptados por la reforma religiosa. En el arca de la alianza, que, según la tradición, encerraba las tablas de la Ley, se guardaron quizá originariamente unas piedras cultuales consagradas por la presencia de la divinidad. Los reformadores aceptaban esos objetos, dándoles un valor distinto dentro del nuevo conjunto religioso, confiriéndoles un contenido completamente distinto (cf., por ejemplo, A. Bertholet,

Über Kultische Motivverschiebungen, 7s). En definitiva, todas las reformas van dirigidas contra la degradación de la experiencia originaria; la confusión entre *signo* y *divinidad* se había agravado en los medios populares, y las *élites* mosaicas, precisamente para evitar el peligro de tales confusiones, proscribieron los *signos* (las piedras configuradas, las imágenes esculpidas, etc.) o transformaron su sentido («arca de la alianza»). La confusión no tardaba en volver a presentarse bajo nuevas formas y determinaba nuevas reformas, es decir, nuevas proclamaciones del sentido originario.

81. PIEDRA SAGRADA, «OMPHALOS», «CENTRO DEL MUNDO»

La piedra sobre la que Jacob se quedó dormido no era sólo la «casa de Dios», sino además el lugar en el que, mediante la «escalera de los ángeles», se establecía la comunicación entre el cielo y la tierra. El betel era, por consiguiente, un «centro del mundo», al igual que la Ka'aba de la Meca o el monte Sinaí, al igual que todos los templos, palacios y «centros» ritualmente consagrados (§§ 143s). El que fuese una «escalera» lo que unía el cielo y la tierra derivaba de una teofanía efectuada en aquel lugar; la divinidad, al aparecerse a Jacob sobre el betel, revelaba al mismo tiempo el lugar en el que podía bajar a la tierra, el punto en el que lo trascendente podía insertarse en lo inmanente. Más adelante veremos que esas escaleras que unen el cielo y la tierra no tienen por qué estar necesariamente localizadas en una geografía concreta, profana; veremos que el «centro del mundo» puede estar ritualmente consagrado en infinidad de puntos geográficos sin que la autenticidad de ninguno de ellos vaya en perjuicio de la de los demás.

De momento, contentémonos con recordar algunas creencias acerca del *omphalos* («ombligo»), del que Pausanias (X, 16, 2) nos dice: «Lo que los habitantes de Delfos llaman *omphalos* es de piedra blanca, y se considera que está en el centro de la tierra, y Píndaro, en una de sus odas, confirma esta opinión». Se han publicado muchos trabajos

sobre este tema (cf. la bibliografía). Rohde y J. H. Harrison creen que el *omphalos* era originariamente la piedra funeraria que se colocaba sobre la tumba (Varrón, *De lingua latina,* VII, 17, recoge una tradición según la cual el *omphalos* sería la tumba de la serpiente sagrada de Delfos, Pitón: *quem Pythonis aiunt tumulum).* Roscher, que ha dedicado tres monografías a este problema, afirma que el *omphalos* fue considerado desde un principio como «centro de la tierra». Nilsson *(Geschichte,* I, 189) no parece satisfecho con ninguna de estas interpretaciones y cree que las dos concepciones, la de la piedra sepulcral y la del «centro del mundo», son recientes y han sustituido a otra creencia más «primitiva».

Las dos interpretaciones son en realidad «primitivas» y la una no excluye a la otra. Considerada como el punto de interferencia del mundo de los muertos, el mundo de los vivos y el de los dioses, la tumba puede ser a la vez un «centro», un «*omphalos* de la tierra». Para los romanos, por ejemplo, el *mundus* representaba el punto de comunicación entre los tres reinos. «Cuando el *mundus* está abierto, abierta está también la puerta de los tristes dioses del infierno», escribe Varrón (cit. por Macrobio, *Saturn.*, I, 16, 18). El *mundus* no es una tumba, pero su simbolismo nos permite comprender la función análoga que el *omphalos* desempeña: su posible origen funerario no contradice su calidad de «centro». El lugar en el que podía establecerse la comunicación entre el mundo de los muertos y el mundo de los dioses subterráneos estaba consagrado por ser punto de unión entre los distintos planos cósmicos, y como tal, no podía estar situado sino en un «centro» (la multivalencia simbólica del *omphalos* será estudiada en su propio contexto, cuando analicemos la teoría de la función ritual de la consagración de los «centros», § 145).

Al superponerse al antiguo culto ctónico de Delfos, Apolo se anexionó el *omphalos* y sus privilegios. Orestes, perseguido por las erinias, es purificado por Apolo junto al *omphalos,* junto al lugar sagrado por excelencia, «centro» en el que convergen las tres zonas cósmicas, «ombligo» que por su simbolismo garantiza un nuevo nacimiento y una conciencia regenerada. La multivalencia de la «piedra central» se conserva aún mejor en las tradiciones célticas. Lia Fâil, «la piedra de Fâil» (el nombre es oscuro; ¿Fâil = Irlanda?), canta cuando se sienta sobre ella quien es digno de ser rey; en las ordalías, el acusado que se sube a ella, se pone blanco si es inocente; cuando está ante ella una mujer condenada a la esterilidad, la piedra suda sangre; si la mujer está llamada a tener hijos, exuda leche (cf. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus,* 228-229). Lia Fâil es una teofanía de la divinidad del suelo, la única que reconoce a su dueño (el rey de Irlanda), la única que puede gobernar la economía de la fecundidad y asegurar las ordalías. Hay también, claro está, variantes fálicas, tardías, de esos *omphaloi* célticos (cf. la bibliografía): la fertilidad es por excelencia atributo del «centro», y sus emblemas son muchas veces sexuales. El valor religioso (e implícitamente político) que los celtas dieron al «centro» está atestiguado por nombres como *medinemetum, mediolanum* (cf. César, VI, 13, *mediaregio),* que se han conservado hasta nuestros días en la toponimia francesa (Saintyves, *Corpus,* II, 328, con su bibliografía). La Lia Fâil y algunas tradiciones conservadas en Francia nos autorizan a identificar esos «centros» con las piedras onfálicas. En Amancy (cantón de la Roche), por ejemplo, existe una «piedra del centro del mundo» (testimonio indudable de un «centro») (Saintyves, *Corpus,* II, 327). La *pierre chevette* (cantón de Moûtiers) no ha sido alcanzada nunca por las inundaciones *(ibid.,* II, 376); esto denota una reminiscencia vaga del «centro» que no pudo ser alcanzado por el diluvio (§ 143).

82. SIGNOS Y FORMAS

En todas las tradiciones, el *omphalos* es una piedra consagrada por una presencia sobrehumana o por un simbolismo cualquiera. Como los *betilos* y las *massebot,* o como los megalitos prehistóricos, el *omphalos* es *testimonio* de algo y a ese testimonio debe su valor o su función dentro del culto. Sea que *protejan* a los muertos (como los megalitos neolíticos), sea que se conviertan en moradas provisionales de las almas de los muertos (como en muchos pueblos «primitivos»), sea que atestigüen un pacto entre

el hombre y Dios o entre hombres (semitas), sea que deban su carácter sagrado a su forma o a su origen uránico (meteoritos, etc.), sea, por último, que representen teofanías o puntos de interferencia de las zonas cósmicas o de las imágenes del «centro», las piedras deben siempre su valor cultual a la presencia divina que las ha transfigurado, a las fuerzas extrahumanas (almas de los muertos) encarnadas en ellas o al simbolismo (erótico, cosmológico, religioso, político) en el que están encuadradas. Las piedras cultuales son *signos* y expresan siempre una realidad trascendente. Desde la simple hierofanía elemental representada por ciertas piedras y ciertas rocas —con cuya solidez, dureza y majestad *tropieza* el espíritu del hombre— hasta el simbolismo onfálico y meteórico, las piedras cultuales *significan* siempre algo que rebasa al hombre.

Claro está que esas «significaciones» se transforman, se van sustituyendo, se degradan a veces o se refuerzan. No es posible analizarlas en unas pocas páginas. Basta decir que hay formas del culto a las piedras que presentan los caracteres de una regresión al infantilismo; otras, en cambio, a consecuencia de una nueva experiencia religiosa o al integrarse en otros sistemas cosmológicos, sufren transformaciones tan radicales que es casi imposible reconocerlas. La *historia* modifica, transforma, degrada o —si interviene una fuerte personalidad religiosa— transfigura cualquier teofanía. Más adelante veremos qué sentido tienen las modificaciones debidas a la *historia* en el campo de la morfología religiosa. Pero recordemos aquí un ejemplo de «transfiguración» de la piedra: el caso de algunos dioses griegos.

«Si retrocedemos más aún en el tiempo —escribe Pausanias—, vemos que todos los griegos rendían honores divinos no ya a estatuas, sino a piedras sin labrar *(argoi lithoi)*» (VII, 22, 4). La figura de Hermes tiene una prehistoria larga y confusa: las piedras colocadas al borde de los caminos para «protegerlos» y conservarlos se llamaban *hermai;* sólo más adelante se creyó que las columnas itifálicas que llevaban una cabeza de hombre, los hermes, eran imágenes del dios. Antes, pues, de que llegara a ser en la religión y en la mitología poshomérica la «persona» que todos conocemos, Hermes empezó por ser una simple

teofanía de piedra (cf. Raingeard, *Hermès psychagogue,* 348s). Esas *hermai* eran signo de una presencia, encarnaban una fuerza, protegían y fecundaban a la vez. El antropomorfismo de Hermes fue un resultado de la acción erosiva de la imaginación helénica y de la tendencia que tuvieron muy pronto los hombres a personalizar cada vez más las divinidades y las fuerzas sagradas. Asistimos, pues, realmente, a una evolución, pero a una evolución que no implica en manera alguna «purificación» ni «enriquecimiento» de la divinidad, sino que sencillamente modifica la *fórmula* primera con que el hombre ha expresado su experiencia religiosa y su concepción de la divinidad. El griego ha ido dando formas distintas, en el curso de los tiempos, a los conceptos que iban evolucionando en su imaginación. Se iba ampliando el horizonte de su espíritu audaz, plástico y fértil, y en esas perspectivas nuevas en las que ya no tenían eficacia, las antiguas teofanías iban perdiendo también su sentido. Las *hermai* no manifestaban una presencia divina más que para una conciencia capaz de percibir la revelación de lo sagrado de manera inmediata, en cualquier gesto creador, en cualquier «forma» o «signo». Hermes, en cambio, se separó de la materia; su figura se hizo humana y su teofanía se convirtió en un mito.

La teofanía de Atenea presenta esa misma evolución del *signo* a la persona; cualquiera que sea su origen, el *palladium* fue, en época prehistórica, una manifestación de la fuerza inmediata de la diosa (cf. Denyse de Lasseur, *Les Déesses armées* [París 1919] 139s). Apolo Agyeus no era, al principio, más que una columna de piedra (De Visser, 65s). En el gimnasio de Megara había una piedra pequeña, de forma piramidal, a la que se llamaba Apolo Karinós; en Malea, el Apolo Lithesios estaba junto a una piedra, y recientemente se ha relacionado etimológicamente ese epíteto con *lithos* (Solders, en «Archiv f. Religionswissenschaft» [1935] 142s), interpretación que Nilsson *(Geschichte,* I, 189) no juzga ni más ni menos satisfactoria que las que hasta entonces se habían dado. En todo caso, lo indiscutible es que ningún otro dios griego, ni siquiera Hermes, tuvo a su alrededor tantas «piedras» como Apolo. Pero así como Hermes no «es» la piedra, tampoco Apolo surge de ella: las *hermai* no hacen sino subrayar la soledad de los caminos,

el miedo que inspira la noche, la protección al viajero, a la casa, a los campos. Y al anexionarse los antiguos lugares de culto, Apolo entró a la vez en posesión de sus signos distintivos (piedras, *omphaloi,* altares), la mayoría de los cuales estuvieron dedicados antes a la gran diosa. Esto no quiere decir en manera alguna que no haya habido una teofanía lítica de Apolo cuando el dios no tenía todavía su figura clásica: para la conciencia religiosa arcaica, la piedra bruta evocaba la presencia divina de manera mucho más directa que las esculturas de Praxiteles a sus contemporáneos.

BIBLIOGRAFIA

Sobre las piedras funerarias prehistóricas y los megalitos: R. Heine-Geldern, *Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalitherfrage in Europa und Polynesien:* «Anthropos» 23 (1928) 276-315 (el autor intenta explicar el origen y la función de los megalitos basándose en las creencias que siguen todavía vivas en los pueblos del sudeste de Asia: la «fijación» del alma de los muertos en la piedra); C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion,* I (Bonn 1932) 95s (estado actual de la cuestión, bibliografía, crítica); R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna* (Piacenza 1912) 185s (megalitos y dólmenes en el Africa mediterránea y atlántica); W. Koppers, *Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India. A Contribution to the Study of the Megalith-Problem:* «Annali Lateranensi» 6 (1942) 117-206; E. Metzger, *Les sépultures chez les Prégermains et les Germains des âges de la pierre et de bronze* (París 1933), da una buena bibliografía e indicaciones sucintas sobre la distribución de los megalitos. G. Wilke, Kosinna y Bosch Gimpera creen que podría situarse el punto de origen de la arquitectura megalítica en la Península Ibérica, de donde se habría extendido a Europa entera; cf. H. Obermaier y A. García y Bellido, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad* (Madrid [2]1941) 171s; buen repertorio fotográfico en P. Montez, *Historia da arquitectura primitiva em Portugal. Monumentos dolménicos* (Lisboa 1942); repertorio, descripción y bibliografía en Octobon, *Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées,* de la «Revue Anthropologique» (1931) 291-579. P. Laviosa Zambotti defiende el origen egipcio de la arquitectura megalítica; cf. *Origini e diffusione della civiltà* (Milán 1947) 238s.

Cf. J. Imbelloni, *La première chaîne isoglossémantique océano-américaine. Les noms des haches lithiques,* Hom. a W. Schmidt (Viena 1928) 324-335.

Sobre el papel que las piedras prehistóricas (megalitos, dólmenes, menhires, «piedras de rayo», etc.) desempeñan en las creencias populares, cf. P. Saintyves, *Corpus du Folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises,* 3 vols. (París 1934-1936; investigación muy amplia que incluye la casi totalidad de la documentación accesible hasta el momento de su publicación; bibliografías regionales muy ricas); S. Reinach, *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires,* en *Cultes, mythes, religions,* III (1908) 366ss.

Sobre las piedras cultuales en los «primitivos», cf. los trabajos de J. Frazer, L. Lévy-Bruhl, B. Nyberg, E. S. Hartland,

W. Koppers, que se han citado en el texto, y además F. Dahmen, *The Paliyans, a Hill-Tribe of the Palmi Hills (South India):* «Anthropos» 3 (1908) 19-31, esp. 28 («Mayândi, the god of the Palyans and Puliyans, is usually represented by a stone, preferably one to which nature has given some curious shape...»); M. Leenhardt, *Notes d'ethnologie néocalédonienne* (París 1930) 243-245.

Sobre la piedra como protección, fetiche y amuleto, cf. R. Karsten, *The Civilization of South American Indians* (Londres 1926) 362s; B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki 1931) 65s, 141s.

Sobre el mito de los gigantes de piedra, cf. R. Lehmann-Nitsche, *Ein Mythenthema aus Feuerland und Nord-Amerika. Der Steinriese:* «Anthropos» 33 (1938) 267-273.

Sobre el mito de la *petra genitrix* (tema que aparece desde Asia Menor hasta el Extremo Oriente), cf. A. v. Löwis of Menar, *Nordkaukasische Steingeburtssagen:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 13 (1910) 509-524; M. Semper, *Rassen und Religionen im alten Vorderasien* (Heidelberg 1930) 179-186; G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes* (París 1930) 75-77; W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker* (Viena 1910) §§ 408s; W. J. Perry, *The Children of the Sun* (Londres ^{2}1926) 255s; R. W. Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia* (Cambridge 1924) I, 48, 57, 382; II, 304; W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates* (Oxford 1936) 9s; J. Layard, *Stone Men of Malekula* (Londres 1942) *passim.* Sobre las relaciones de las piedras con la fecundidad (la lluvia) en ciertas tribus de América del Sur, cf. C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Amberes 1932) 32-33, 35, etc.

Sobre la fecundación por piedras horadadas, cf., además de los trabajos ya citados en el texto, S. Seligmann, *Der böse Blick,* II (Berlín 1910) 27; J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine,* I (París 1906) 520s; H. Wagennvoort, en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* XIV, 55.

Sobre las *pietre di concezione o di gravidanza* en las creencias populares italianas, cf. G. Bellucci, *Il feticismo primitivo* (Perugia 1907) 36, 92s; íd., *Gli amuleti* (Perugia 1908) 19.

Sobre las «piedras de lluvia»: J. Frazer, *The Magic King,* I, 304-307; *The Folklore in the Old Testament,* II, 58s; R. Eisler, *Kuba-Kybele:* «Philologus» 68 (1909) 42, n. 222; H. Wagennvoort, en *Studi e Materiali...,* XIV, 53, nota; G. A. Wainwright, *The Sky-Religion in Egypt* (Cambridge 1938) 76; G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Filadelfia-Londres 1915) 5s, 34; J. Perry, *Children of the Sun,* 392.

Sobre el mito del agua que brota de una roca, cf. P. Saintyves, *Essais de folklore biblique* (París 1923) 139s.

Sobre las «piedras-testigos» en Nueva Caledonia: M. Leenhardt, *op. cit.,* 30-31; en los antiguos antimerina: A. van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar,* 186.

Sobre el origen de la lapidación, cf. R. Pettazzoni, *La «grave mora»,* en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* I (1925) 1s.

Sobre los meteoritos, cf. M. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy:* «Cahiers de Zalmoxis» 1 (París 1938) 3.

Sobre la multivalencia simbólica y cultual de la piedra: A. Bertholet, *Über Kultische Motivverschiebungen:* «Sitz. Preuss. Akademie Wiss. Phil. Hist. Klasse» 18 (1938) 164-184, esp. 164-169.

Sobre las piedras cultuales en la India: G. Oppert, *Der Sâlagrâma Stein:* «Zeitschrift f. Ethnologie» 34 (1902) 131-137; W. Kirfel, *Vom Steinkult in Indien,* en *Studien zur Geschichte und Kultur des nahen und fernen Osten,* Hom. a P. Kahle (Leiden 1935) 163-172; en el Japón: Y. Deguchi, *On the Traces of Stones Worship in Japan:* «Journal of the Anthropological Society of Tokyo» 24, 271 (octubre 1908); en el Perú: P. Minnaert, *Le culte des pierres au Pérou:* «Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique» (agosto 1930).

Sobre los betilos, *masseba* y piedras cultuales en los semitas: G. Beer, *Steinverehrung bei den Israeliten* (1921); W. R. Smith, *The Religion of the Semites* (Londres ^{3}1927) 200s, 568s; P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (París ^{2}1905) 194s; P. Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique:* «Bulletin de l'Institut d'Archéologie Orientale du Caire» 17; E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades* (Bruselas 1937) 159-168; R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (^{2}1941) 222s.

Sobre el dios Betel y la divinidad del Betel, cf. O. Eissfeldt, *Der Gott Bethel:* «Archiv f. Religionswissenschaft» 28 (1930) 1s; A. Vincent, *La religion des judeo-araméens d'Eléphantine* (París 1937) 562s.

Sobre las piedras cultuales en Grecia: F. W. Hasbluck, *Stone Cults and Venerated Stones in the Graeco-Turkisch Area:* «Annual of the British School at Athens» 21; M. W. de Visser, *Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen* (Leiden 1903) 55s; E. Maas, *Heilige Steine:* «Rhein. Museum» 78 (1929) 1s; P. Raingeard, *Hermès psychagogue* (París 1935) 344s; Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich 1941) frigios: Ch. Picard, *Ephèse et Claros,* 474.
187 (con muchas referencias bibliográficas); sobre los cultos

Sobre las piedras cultuales de los celtas y los germanos: D'Arbois de Jubainville, *Le culte des menhirs dans le monde*

celtique: «Revue Celtique» 27, 313s; J. de Vries, *Alt-Germanische Religionsgeschichte,* II (Berlín 1937) 100.

Sobre el *omphalos:* E. Rhode, *Psyche* (trad. francesa) 109s; J. E. Harrison, *Themis* (Cambridge [2]1927) 396s; A. B. Cook, *Zeus,* II (Cambridge 1925) 169s; W. Roscher, *Omphalos:* «Abh. Kön. Sächs. Gesell. Wiss. Phil.-Hist. Klasse» 29, 9 (1913); íd., *Neue Omphalosstudien:* «Abh. Kön. Sächs. Gesell. Wiss. Phil.-Hist. Klasse» 31, 1 (1915); íd., *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern:* «Sitz.-Berichte König. Sächs. Gesell. Wiss.» 80, 2 (Leipzig 1918); R. Meringer, *Omphalos, Nabel, Nebel:* «Wörter und Sachen» 5 (1913) 43-91; íd., *Zur Roschers Omphalos:* «Wörter und Sachen» 6 (1914); W. Déonna, «Revue des Études Grecques» (1915) 444-445; (1917) 358, n. 10, etc.; Ch. Picard, *Ephèse et Claros* (París 1922) 110, n. 5; 551, n. 7; F. Robert, *Thymélée* (París 1939) 278-283. Sobre la hipótesis de P. Perdrizet (de que el *omphalos* délfico sería una aportación cretense) y la de Homolle (influencia egipcia), cf. Ch. Picard, *op. cit.,* 464, n. 4; cf. además G. Steindorff, *The So-Called Omphalos of Napate:* «Journal of Egyptian Archeology» 24 (1938) 147-156. Indicaciones y bibliografía sobre el *omphalos* entre los celtas: G. Dumézil, *Jupiter, Mars Quirinus* (París 1941) 229, nn. 2-3.

Véase además la bibliografía del capítulo X: *El espacio sagrado* (tomo II).

EDICIONES
CRISTIANDAD



MIRCEA ELIADE

TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

MIRCEA ELIADE
Profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de Chicago

TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

II



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
Madrid 1974

Depósito legal: M. 4.458.—1974 (II)

ISBN: 84-7057-163-X (Obra completa)

ISBN: 84-7057-162-1 (Tomo II)

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO DE ESTE TOMO

CAPITULO VII

LA TIERRA, LA MUJER Y LA FECUNDIDAD

CAPITULO VIII

LA VEGETACION. SIMBOLOS Y RITOS DE RENOVACION

CAPITULO IX

LA AGRICULTURA Y LOS CULTOS DE LA FERTILIDAD

CAPITULO VII

LA TIERRA, LA MUJER Y LA FECUNDIDAD

83. LA TIERRA MADRE

«... la Tierra (Gaia) engendró primero un ser igual a ella, que pudiera cubrirla entera, el Cielo (Uranos) estrellado, que fuera para los dioses bienaventurados una sede segura para siempre» (Hesíodo, *Teogonía,* vv. 126s). De esta pareja primordial nació la innumerable familia de los dioses, de los cíclopes y los demás seres míticos (Cottos, Briareo, Giges, «hijos llenos de orgullo», con cien brazos y cincuenta cabezas cada uno). El matrimonio del Cielo y de la Tierra es la primera hierogamia; los dioses se apresurarán a seguir su ejemplo y los hombres lo imitarán con la misma gravedad sagrada con que han imitado todos los gestos que fueron ejecutados en la aurora de los tiempos.

Gaia o Gê, cuyo culto estaba bastante extendido en Grecia, fue desplazada con el tiempo por otras divinidades de la tierra. Su etimología parece denotar en ella el elemento telúrico bajo su forma más inmediata (cf. sánscrito *gô,* «tierra, lugar»; zend. *gava;* gôth. *gawi, gauja,* «provincia»). Homero apenas la menciona; no era fácil que una divinidad ctónica —que pertenecía por excelencia al substrato prehelénico— tuviera entrada en su Olimpo. Sin embargo, hay un himno homérico dedicado a Gaia: «Cantaré la tierra, madre universal de sólidos cimientos, madre venerable que alimenta sobre su suelo a todo cuanto existe... A ti te corresponde dar la vida a los mortales y quitársela... ¡Feliz aquel a quien honras con tu benevolencia! Para él, la gleba de la vida está cargada de cosechas; en los campos prosperan sus rebaños y su casa se llena de riquezas» *(A la Tierra,* 1s).

Esquilo también la ensalza, por ser la Tierra la que «engendra todos los seres, los nutre y recibe luego de ellos el germen fecundo» *(Coéforas,* vv. 127-128). Más adelante veremos toda la verdad y el arcaísmo que encierra esta fórmula de Esquilo. Citemos también un himno muy antiguo que, según Pausanias (X, 12, 10), cantaban las Peleia-

das de Dodona: «Zeus ha sido, es y será, oh gran Zeus; con tu ayuda nos da la tierra frutos. Con razón la llamamos nuestra madre».

Son muchas las creencias, mitos y rituales referentes a la tierra, a sus divinidades y a la «gran madre» que han llegado hasta nosotros. La tierra, que en cierto sentido constituye los cimientos mismos del cosmos, tiene muchas valencias religiosas. Ha sido adorada por «ser», por mostrar y *mostrarse a sí misma*, por devolver, por dar fruto, por recibir. Estudiando la historia de una sola religión, quizá fuera posible circunscribir con bastante precisión la función y el desarrollo de las creencias referentes a las epifanías telúricas. Pero cuando se trata de estudiar exclusivamente la morfología religiosa, ya no es posible; nos encontramos entonces —como nos ha ocurrido en los otros capítulos— ante una serie de gestos, creencias y teorías que pertenecen a círculos de civilización distintos, de épocas y de estructuras diferentes. Intentemos ver, sin embargo, cuáles son las líneas fundamentales de ese conjunto de hechos que los índices de las grandes monografías agrupan bajo los títulos de «tierra», tierra madre, divinidades de la tierra, espíritus telúricos, etc.

84. LA PAREJA PRIMORDIAL CIELO-TIERRA

La pareja divina cielo-tierra, que cantaba Hesíodo, es uno de los motivos de la mitología universal. En muchas mitologías en las que el cielo desempeña o ha desempeñado el papel de divinidad suprema, la tierra aparece como su compañera, y ya vimos (§§ 12s) que en la vida religiosa primitiva aparecía constantemente el cielo. Recordemos algunos ejemplos. Los maoríes llaman al cielo Rangi y a la tierra Papa; en un principio, semejantes en esto a Uranos y Gaia, estaban unidos en un estrecho abrazo. Los hijos que nacieron de este enlace sin fin (Tumata-nenga, Tanemahuta y otros) se movían a tientas en las tinieblas, sedientos de luz, hasta que decidieron separar a sus padres. Y un buen día cortaron los tendones que unían el cielo a la tierra y empujaron a su padre hacia arriba hasta que

Rangi fue lanzado al aire y la luz hizo su aparición en el mundo [1].

El motivo cosmogónico de la pareja primordial cielo-tierra aparece en todas las civilizaciones de Oceanía, desde Indonesia a Micronesia (Numazawa, *Die Weltanfänge,* 138s, 305s). Aparece en Borneo, en Minahassa, en las islas Célebes septentrionales (donde la divinidad principal es Luminuut, la diosa de la tierra; cf. Pettazzoni, *Dio,* I, 130), entre los toradja de las Célebes centrales (I-lai e I-ndora), en otras muchas islas indonesias, etc. Algunas veces aparece todavía el tema de la separación brusca del cielo y de la tierra; en Tahití, por ejemplo, se cree que fue una planta la que, al crecer, empujó hacia arriba al cielo (Krappe, *Genèse des mythes,* 79). Es un tema muy difundido también en otras zonas de civilización (cf. Krappe, 78-79; Numazawa, 317s). La pareja primordial cielo-tierra aparece en Africa; por ejemplo, Nzambi y Nzambi-Mpungu de la tribu bawili, en Gabón (Pettazzoni, 210, 212); Olorum y Oduna («la negra», de los yoruba, *ibíd.,* 246), la pareja divina de los pueblos ewe, de los akwapim *(ibíd.,* 241), etc. En un pueblo agrícola del Africa austral, Kumana, el matrimonio del cielo y la tierra tiene el mismo sentido de fecundidad cósmica que en los cantos de las Peleiadas de Dodona: «La Tierra es nuestra madre, el Cielo es nuestro padre. El Cielo fertiliza la Tierra por la lluvia, la Tierra produce los cereales y la hierba» (cit. por Krappe, 78). Ya veremos que esta fórmula podría resumir buena parte de las creencias agrícolas. En las mitologías de América del Norte y del Sur aparece también la pareja divina. En el sur de California, el cielo recibe el nombre de Tukmit y la tierra de Tamaiovit (Pettazzoni,

[1] Recuérdese que también Cronos, en el mito de Hesíodo, emascula a su padre, pero por motivos totalmente distintos, porque Uranos engendraba a pesar suyo criaturas monstruosas que luego escondía en el cuerpo de Gaia. A. Lang cree poder explicar el mito griego por el mito maorí. Pero mientras este último es simplemente un mito cosmogónico para explicar la distancia que hay entre el cielo y la tierra, el mito uránico no tiene explicación más que si se tiene en cuenta el conjunto ritual indoeuropeo de la soberanía, como ha demostrado G. Dumézil, *Ouranos-Varuna* (París 1934).

279); entre los navajos aparece Yadilqil hastqin («cielo hombre») y su esposa Nihosdzan esdza («tierra mujer»; *ibíd.,* 282); entre los pawnis de América septentrional (p. 284), entre los sioux, los hurones (una de las principales tribus de los iroqueses; pp. 291, 315), los hopi, los zuñi, en las Antillas, etc., encontramos el mismo binomio cósmico. En las mitologías del Oriente clásico desempeña un papel igualmente importante: la «reina de los países» (la diosa de Arinna) y su esposo U o Im, dios de la tormenta, de los hititas (Furlani, *La religione degli Hittiti* [Bolonia 1936] 18, 35); la diosa de la tierra y el dios del cielo de los chinos; Izanagi e Izanami de los japoneses (Numazawa, 93s), etc. Entre los pueblos germánicos, Frigg, la esposa de Tyr, y más tarde de Othin, es una diosa de estructura telúrica. Entre los egipcios sólo un azar de orden gramatical (el que la palabra «cielo» sea de género femenino) ha hecho que el cielo esté representado por una diosa, Nut, y la tierra por un dios, Gebb.

85. ESTRUCTURA DE LAS HIEROFANIAS TELURICAS

Podríamos multiplicar los ejemplos, pero no tendría ninguna utilidad. Las listas de parejas cosmológicas no nos descubrirían ni la estructura de las divinidades telúricas ni su valor religioso. En el mito cosmogónico la tierra desempeña una función, aunque primordial, pasiva. La mera *presencia* del suelo, valorizada en el plano religioso, ha sido anterior a toda afabulación mítica de la tierra. La tierra, para una conciencia religiosa «primitiva», es un dato inmediato; su extensión, su solidez, la variedad de su relieve y de su vegetación constituyen una unidad cósmica, viva y activa. La primera valorización religiosa de la tierra fue «indistinta», es decir, no localizaba lo sagrado en la capa telúrica propiamente dicha, sino que confundía en una misma unidad todas las hierofanías que se habían realizado en el medio cósmico circundante (tierra, piedras, árboles, aguas, sombras, etc.). La intuición primaria de la tierra como «forma» religiosa puede reducirse a la fórmula siguiente: «cosmos-receptáculo de las fuerzas sagradas difusas». Así como las valorizaciones religiosas, mágicas o míticas de las aguas implican la idea de gérmenes, de latencias y de regeneración, la intuición primordial de la tierra ve en ella el *fundamento* de todas las manifestaciones. Todo lo que en la tierra *es,* es *conjuntamente* y constituye una gran unidad.

La estructura cósmica de estas intuiciones primarias nos impide casi percibir su elemento propiamente telúrico. Dado que el medio circundante es vivido como una unidad, resulta muy difícil distinguir lo que en esas intuiciones primarias pertenece a la tierra propiamente dicha de lo que no hace sino *manifestarse* a través de ella: montañas, bosques, aguas, vegetación. Lo único que, de una manera segura, se puede afirmar de estas intuiciones primarias (cuya estructura religiosa queda ya sobradamente demostrada) es que se manifiestan como *formas,* que revelan realidades, que se han impuesto necesariamente, al «tropezar» con ellas la conciencia del hombre. La tierra, con todo lo que sostiene y contiene, ha sido desde el principio una fuente inagotable de *existencias* que se revelaban al hombre de manera inmediata.

Lo que prueba que la hierofanía de la tierra ha tenido antes forma cósmica que propiamente telúrica (ésta no se impone de manera definitiva hasta la aparición de la agricultura) es la historia de las creencias sobre el origen de los niños. Antes de conocer las causas fisiológicas de la concepción, los hombres han creído que la maternidad era debida a la inserción directa del niño en el vientre de la madre. Que lo insertado sea ya un feto (que habría tenido hasta ese momento una vida prenatal en grutas, en grietas, en pozos, en árboles, etc.), que sea simplemente un germen, que sea el «alma del antepasado», etc., son cuestiones que no tienen interés en este capítulo. Lo importante es la idea de que los hijos no son engendrados por el padre, sino que, en un momento más o menos avanzado de su desarrollo, vienen a ocupar su lugar dentro del claustro materno a consecuencia de un contacto de la mujer con un objeto o con un animal del medio cósmico circundante.

Aunque éste es un problema de etnología más que de historia de las religiones propiamente dicha, aludimos a él por las precisiones que puede aportar a nuestro problema. El hombre no interviene en la creación. El padre no es

padre de sus hijos más que en el sentido jurídico, pero no en el sentido biológico de la palabra. Los hombres no están vinculados entre sí más que por sus madres, e incluso este vínculo es precario. En cambio, esos hombres se sienten vinculados al mundo cósmico que los rodea de una manera infinitamente más estrecha de lo que una mentalidad moderna, profana, puede concebir. Son, en el sentido concreto y no alegórico de la palabra, «hijos del lugar». Los han traído animales acuáticos (peces, ranas, cocodrilos, cisnes, etc.), han crecido en las rocas, en los abismos y en grutas, hasta que un contacto mágico los metió en el vientre materno; empezaron su vida prenatal en las aguas, en los cristales, en las piedras, en los árboles; vivieron (en forma prehumana, oscura, como «almas» de «niños-antepasados») en una de las zonas cósmicas más próximas. Así, por citar algún ejemplo, los armenios creen que la tierra es «el vientre materno del que salieron los hombres» (Dieterich, *Mutter Erde,* 14). Los peruanos creen que descienden de las montañas y de las piedras (Nyberg, *Kind und Erde,* 62). Otros pueblos colocan el origen de los niños en grutas, grietas, fuentes, etc. Todavía hoy sobrevive en Europa la creencia de que los niños «vienen» de las charcas, las fuentes, los ríos, los árboles, etc. (Dieterich, 19s). Lo significativo en estas supersticiones es la estructura cósmica de la «tierra», que puede encontrarse en el medio circundante entero, en el microcosmos, y no sólo en la región telúrica propiamente dicha. «La tierra» significa aquí todo lo que rodea al hombre, el «lugar» entero, con sus montañas, sus aguas y su vegetación.

El padre humano no hace sino *legitimar* esos hijos, por un ritual que tiene todos los caracteres de una adopción. Los hijos pertenecen ante todo al «lugar», es decir, al microcosmos circundante. La madre no ha hecho más que recibirlos; los ha «recogido» y, a lo sumo, ha acabado su forma humana. Se comprende entonces que el sentimiento de solidaridad con el microcosmos circundante, con el «lugar», haya dominado al hombre en este estadio de su evolución mental, o mejor dicho, al hombre que tenía esta visión de la vida humana. En cierto sentido, puede decirse que el hombre no había nacido todavía, que no tenía conciencia todavía de pertenecer enteramente a la especie biológica que representaba. Podríamos considerar ese estadio de su vida como una fase prenatal: el hombre seguía participando directamente de una vida distinta de la suya, de una vida «cósmico-maternal». Tenía, diríamos, una experiencia «ontofilogenética» oscura y fragmentada; se sentía descendiente de dos y hasta de tres «matrices» distintas a la vez.

Se comprende fácilmente que una experiencia fundamental como ésta haya implicado en el hombre un cierto número de actitudes específicas con respecto al cosmos y a sus semejantes. Lo que tenía de precaria la paternidad humana estaba compensado por la solidaridad existente entre el hombre y ciertas fuerzas o sustancias cósmicas protectoras. Pero, por otro lado, esta solidaridad con el «lugar» no podía suscitar en el hombre el sentimiento de *ser un creador en el orden biológico.* El padre que legitimaba esos hijos venidos de un medio cósmico cualquiera, o de entre las «almas de los antepasados», no tenía propiamente hablando hijos, sino simplemente nuevos miembros de su familia, nuevos brazos para el trabajo y la defensa. El vínculo que le unía a su progenitura era siempre *per proximi.* Su vida biológica se terminaba con él, no tenía la posibilidad de continuarse a través de otros seres, como va a ocurrir más adelante, cuando los indoeuropeos den su nueva interpretación del sentimiento de la continuidad familiar, basada en un hecho doble: la descendencia biológica directa (los padres crean el cuerpo, la «sustancia» del niño) y la descendencia ancestral indirecta (las almas de los antepasados se encarnan en los recién nacidos; cf. K. A. Eckardt, *Irdische Unsterblickheit,* passim).

La «tierra» era, pues, en las primeras experiencias religiosas o en las primeras intuiciones místicas, «la totalidad del lugar» que rodeaba al hombre. Muchas de las palabras para designar la «tierra» se explican etimológicamente por impresiones espaciales («lugar», «espacioso», «provincia»; cf. *prithîvî,* «la anchurosa») o por impresiones sensoriales primarias, «duro», «persistente», «negro», etc. La valorización religiosa de la tierra desde un punto de vista estrictamente telúrico no fue posible hasta más adelante: hasta la aparición del ciclo pastoral y sobre todo del ciclo agrícola, por decirlo en términos etnológicos. Hasta ese mo-

mento lo que podrían llamarse «divinidades de la tierra» habían sido más bien *divinidades del lugar,* entendido como medio cósmico circundante.

86. MATERNIDAD CTONICA

Una de las primeras teofanías de la tierra como tal, sobre todo de la tierra como substrato telúrico y profundidad ctónica, ha sido su «maternidad», su inagotable capacidad de dar fruto. Antes de ser considerada como diosa madre, como divinidad de la fertilidad, la tierra se impuso directamente como madre, *Tellus Mater.* La evolución ulterior de los cultos agrícolas, al perfilar cada vez con mayor precisión la figura de una gran diosa de la vegetación y de la cosecha, acabó por borrar los vestigios de la tierra madre. En Grecia, Deméter sustituye a Gê. Sin embargo, en los documentos arcaicos y etnográficos apuntan vestigios de un culto muy antiguo a la tierra madre. Un profeta indio, Smohalla, de la tribu umatilla, aconsejaba a sus discípulos que no cavaran la tierra porque «es un pecado —decía— herir o cortar, desgarrar o arañar a nuestra madre común con los trabajos agrícolas». Y justificaba su actitud antiagrícola como sigue: «Me pedís que labre la tierra. ¿Cogería yo un cuchillo para hundirlo en las entrañas de mi madre? Me pedís que cave y que quite las piedras. ¿Mutilaría yo sus carnes para llegar hasta sus huesos? Me pedís que corte la hierba y el heno y que los venda, y que me enriquezca como los blancos. Pero ¿cómo iba a atreverme a cortar la cabellera a mi madre?» (James Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* [Washington 1896] 72).

Esta devoción mística por la madre telúrica no es un hecho aislado. Los miembros de una tribu dravídica primitiva de la India Central, los baiga, practican la agricultura migratoria y se limitan a sembrar en las cenizas que quedan después de haber incenciado un trozo de jungla. Y se toman todo este trabajo porque consideran como un pecado «desgarrar las entrañas de su madre tierra con el arado» (Frazer, *Adonis,* trad. francesa, p. 67). Los pueblos altaicos creen, asimismo, que es un gran pecado arrancar la hierba, porque la tierra sufre con ello exactamente como sufriría un hombre al que se le arrancara el pelo o la barba. Los votiaks tienen la costumbre de depositar sus ofrendas en un foso, pero en otoño tienen buen cuidado de no repetir la operación, porque en esa época del año la tierra duerme. Los cheremisses creen muchas veces que la tierra está enferma y ponen cuidado de no sentarse entonces en el suelo. Y así podrían multiplicarse las pruebas de la pervivencia, en pueblos no agrarios o sólo esporádicamente agrarios, de las creencias referentes a la tierra madre (cf. Nyberg, *Kind und Erde,* 63s). La religión de la tierra, aun suponiendo —como algunos suponen— que no sea la religión más vieja de la humanidad, no muere fácilmente. Una vez consolidada en las estructuras agrícolas, los milenios pasan sobre ella sin alterarla. A veces se presenta sin solución de continuidad desde la prehistoria hasta nuestros días. El «pastel del muerto», por ejemplo (en rumano, *coliva),* era conocido con el mismo nombre en la antigua Grecia, que a su vez lo había heredado de las civilizaciones prehistóricas prehelénicas. Más adelante aduciremos otros ejemplos de continuidad dentro de ese mismo conjunto de las religiones telúricas agrarias.

A. Dieterich publicó en 1905 un libro, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion* (Leipzig-Berlín [3]1925, aumentado y completado por E. Fehrle), que pronto llegó a ser un trabajo clásico. Emil Goldmann *(Cartam levare,* 1914) y otros después de él —y ya más cerca de nosotros Nilsson *(Geschichte,* I, 427s)— han puesto toda clase de objeciones a la teoría de Dieterich, pero nunca han logrado invalidarla totalmente. Dieterich comienza su estudio recordando tres costumbres de la antigüedad (la de depositar al recién nacido sobre la tierra, la de inhumar a los niños —en contraste con la incineración de los adultos— y la de colocar en el suelo a los enfermos y agonizantes), y parte de ellas para reconstruir la figura arcaica de la diosa tierra, de la «tierra madre de todo» *(pammêtôr Gê)* de que habla Esquilo *(Prometeo,* 88), de la Gaia cantada por Hesíodo. En torno a estas tres prácticas arcaicas se ha acumulado un número impresionante de documentos y se han entablado controversias en las que no podemos entrar aquí. Intentemos ver qué nos dicen los hechos mismos y a qué conjunto religioso pertenecen.

87. DESCENDENCIA TELURICA

San Agustín *(De Civ. Dei,* IV, 11), después de Varrón, cita el nombre de una divinidad latina, Levana, que levantaba a los niños del suelo: *levat de terra.* Dieterich recuerda, en relación con este hecho, la costumbre que existe todavía hoy en los Abruzzos de colocar al recién nacido, apenas bañado y vestido, en el suelo *(op. cit.,* 7). El mismo ritual existe entre los escandinavos, los alemanes, los parsis, los japoneses, etc. El padre levanta del suelo al niño *(de terra tollere),* y este gesto significa que lo reconoce (Nyberg, *Kind und Erde,* 31). Este rito ha sido interpretado por Dieterich como una manera de ofrecer el niño a la tierra, a la *Tellus Mater,* que es su verdadera madre. Goldmann objeta que el hecho de colocar al niño (o a un enfermo o un moribundo) en tierra no implica forzosamente la idea de una ascendencia telúrica o una consagración a la tierra madre, sino que se trata simplemente de ponerle en contacto con la fuerza mágica del suelo. Otros (por ejemplo, Rose, *Primitive Culture in Italy,* 133) creen que la finalidad de este rito era lograr para el niño un alma, que le vendría de la *Tellus Mater.*

Es evidente que nos encontramos ante una serie de interpretaciones distintas, y sólo aparentemente contradictorias, de una misma concepción primordial: la de la tierra como fuente a la vez de fuerza, de «alma» y de fecundidad, es decir, de la tierra madre. El dar a luz en el suelo *(humi positio)* es costumbre frecuente en muchos pueblos; entre los guriones del Cáucaso y en algunas regiones de China las mujeres se ponen en el suelo, en cuanto sienten los dolores del parto, para dar a luz directamente sobre la tierra (Samter, *Geburt,* 5s); las mujeres maoríes, en Nueva Zelanda, dan a luz al borde de un riachuelo, entre los matorrales; en muchas tribus africanas es costumbre que las mujeres paran en el bosque, sentadas en el suelo (Nyberg, 131); el mismo ritual se encuentra en Australia, en el norte de la India, entre los aborígenes del norte de América, en el Paraguay, en Brasil (Ploss-Bartels, *Das Weib,* II, 36s). En Grecia y Roma, esta costumbre había desaparecido ya en época histórica, según hace notar Samter (p. 6), pero es indudable que había existido antes; algunas diosas

del nacimiento (Eileithyia, Damia, Auxeia) están representadas de rodillas, exactamente en la postura de la mujer que da a luz directamente sobre la tierra (véase también M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale,* 254s). En la Edad Media alemana, en el Japón, en algunas comunidades judías, en el Cáucaso (Nyberg, 133), en Hungría, en Rumania (por ejemplo, *Nerej,* II, 266), en Escandinavia, en Islandia, etc., aparece el mismo ritual. En egipcio, la expresión «sentarse en el suelo» servía en los textos demóticos para significar «parto, parir» (Nyberg, 134).

El sentido primero de este ritual universalmente extendido fue sin duda la maternidad de la tierra. Ya hemos visto que en muchos lugares se creía que los niños venían de los pozos, del agua, de las rocas, de los árboles, etc.; cae de su peso que en algunas regiones se les creyera «venidos de la tierra» (cf. Dieterich, 14s; el mito australiano del hombre hecho de tierra, etc.; Nyberg, 61). Al bastardo se le llamaba *terrae filius.* Los mordvos, para adoptar un niño, lo depositan en una zanja del jardín, en la que se cree que mora la diosa protectora, la tierra madre (Nyberg, 137). Esto significa que el niño, para ser adoptado, tiene que volver a nacer, y este nuevo nacimiento no se verifica remedando el parto sobre las rodillas de la madre adoptiva (como hacen los romanos, por ejemplo), sino colocando al niño en el seno de su verdadera madre, la tierra.

Es natural que, ulteriormente, ese sentido de la ascendencia telúrica haya sido reemplazado por la idea, más generosa, de que la tierra es la protectora de los niños, es la fuente de toda fuerza, y de que es a ella (es decir, al espíritu maternal que la habita) a quien se consagran los recién nacidos. Así se explica la frecuencia de la cuna ctónica: se acuesta a los niños de pecho en zanjas, en contacto directo con la tierra o sobre una capa de cenizas, pajas y hojas que dispone la madre en el fondo de la zanja. La cuna ctónica aparece tanto en las sociedades primitivas (australianos y pueblos turco-altaicos) como en civilizaciones superiores (en el imperio inca, por ejemplo; cf. Nyberg, 160). A los niños que se abandonan no se les mata, sino que se les deposita sobre la tierra, como hacían los griegos, por ejemplo. La tierra madre se cuida de ellos; ella decide

si deben morir o no (cf. Delcourt, *Stérilités mystérieuses,* 64).

Un niño «expuesto», abandonado a los elementos cósmicos (aguas, vientos, tierra), es siempre como un desafío lanzado a la faz del destino. El niño confiado a la tierra o a las aguas es, desde ese momento, socialmente un huérfano y está expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo tiene probabilidades de lograr una condición distinta de la humana. Protegido por los elementos cósmicos, el niño abandonado se convierte generalmente en héroe, rey o santo. Su biografía legendaria remeda así el mito de los dioses abandonados inmediatamente después de su nacimiento. Recordemos que Zeus, Poseidón, Dionisos, Attis y otros muchos dioses compartieron la suerte de Perseo, Ión, Atalante, Anfión y Zetos, Edipo, Rómulo y Remo, etc. También Moisés fue abandonado a las aguas, como el héroe maorí Massi —arrojado al océano—, o como el héroe del Kalevala, Vaïnämöinen, que «flotaba sobre las olas tenebrosas». El drama del niño abandonado se compensa con la grandeza mítica del «huérfano», del niño primordial, en su absoluta e invulnerable soledad cósmica, en su unicidad. La aparición de ese «niño» coincide siempre con un momento auroral: con la creación del cosmos, la creación de un mundo nuevo, una nueva época histórica *(Jam redit et virgo...),* una «nueva vida» en cualquier nivel de la realidad (cf. Eliade, *Commentaires à la légende de Maître Manole,* en rumano, p. 54). El niño abandonado a la tierra madre, y que la tierra salva y cría, no puede ya compartir el destino común de los hombres, porque en él se está repitiendo el momento cosmológico de los comienzos y no se cría en el seno de una familia, sino entre los elementos. Por eso los héroes y los santos son generalmente niños abandonados: porque por el simple hecho de haberlos protegido y preservado de la muerte, la tierra madre (o las aguas madres) los ha predestinado para algo grandioso que no está al alcance del común de los mortales.

88. REGENERACION

El rito de la inhumación del cadáver de los niños se explica por esta misma creencia. Los cuerpos de los hombres maduros se incineran, pero a los niños se les entierra para que vuelvan al seno de la madre telúrica y puedan volver a nacer más adelante. *Terra clauditur infans* (Juvenal, XV, 140). Las leyes de Manu prescriben la inhumación de los niños menores de dos años y prohíben su incineración. Los hurones de América del Norte entierran a los niños en los caminos, para que puedan volver a nacer, introduciéndose en las entrañas de las mujeres que pasan por allí (Dieterich, 22). Los andamanes entierran a los niños pequeños bajo el hogar, en la choza (Schebesta, *Les Pygmées,* 142). Recordemos también los enterramientos «en postura de embrión», frecuentes en muchos pueblos y sobre los que volveremos más adelante, cuando tratemos de la mitología de la muerte (Van der Leeuw, *Das sogenannte Hockerbegräbnis).* Se coloca el cadáver en postura fetal a fin de que la tierra madre pueda traerlos al mundo por segunda vez. En algunos lugares se ofrendan a la diosa telúrica niños sepultados vivos; en Groenlandia, por ejemplo, se entierra al niño cuando el padre está gravemente enfermo; en Suecia fueron enterrados vivos dos niños durante una epidemia de peste; los mayas hacían sacrificios de este tipo cuando la sequía hacía estragos (Nyberg, 181s).

Lo mismo que se pone al niño en tierra inmediatamente después del parto para que su verdadera madre lo legitime y le asegure una protección divina, así también se pone en el suelo (cuando no se les entierra) a los niños y a los adultos enfermos. Este rito equivale a un nuevo nacimiento. El enterramiento simbólico, parcial o total, tiene el mismo valor mágico-religioso que la inmersión en el agua del bautismo (§ 64). Regenera al enfermo: es un segundo nacimiento. No se trata de un simple contacto con las fuerzas de la tierra, sino de una regeneración total. Esta operación es igualmente eficaz cuando se trata de borrar una falta grave o de curar una enfermedad del espíritu (tan peligrosa para la colectividad como el crimen o como una enfermedad fisiológica). Se mete al pecador en un tonel o en una zanja cavada en la tierra y cuando sale de ella «ha nacido

por segunda vez del seno de su madre» (Frazer, *Folklore in the Old Testament,* II, 33). Esta es la razón por la que se cree en Escandinavia que se puede salvar a una hechicera de la condenación eterna enterrándola viva, sembrando sobre ella granos y recogiendo después la cosecha así obtenida (Dieterich, 28s; Nyberg, 150). Lo mismo ocurre con los niños gravemente enfermos; si se les pudiera enterrar y esperar el tiempo necesario para que germinaran y crecieran los granos sembrados sobre ellos, los niños se curarían. Resulta claro el sentido de esta creencia: el hombre (el hechicero, el enfermo) tiene la posibilidad de volver a nacer junto con la vegetación.

Otro rito, relacionado con éste, consiste en hacer pasar al niño enfermo por una brecha de la tierra, a través de una roca horadada o del hueco de un árbol (Nyberg, 144s). Se trata aquí de una creencia un poco más compleja: por un lado tiene por objeto transferir la «enfermedad» del niño a un objeto cualquiera (árbol, roca, tierra); por otro, imita el acto mismo del parto (el paso a través de un orificio). Es probable incluso que haya en este rito elementos de culto solar (la rueda = el sol), al menos en algunos lugares (en la India, por ejemplo; cf. § 78). Pero la idea fundamental es la curación mediante un nuevo nacimiento (y ya vimos que en la mayoría de sus creencias, los pueblos agrícolas relacionan muy estrechamente este nuevo nacimiento con un contacto con la tierra madre). Sólo así se explica toda esa serie de costumbres y creencias referentes a las purificaciones y a la utilización de la tierra como medio terapéutico. La tierra está impregnada de fuerza, como dice Goldmann, pero debe esa fuerza a su capacidad de dar fruto y a su maternidad.

Hemos visto que se entierra a los niños incluso en aquellos pueblos que incineran a sus otros muertos, y que esto se hace con la esperanza de que las entrañas de la tierra les hagan el don de una nueva vida. La palabra *whenna* significa en maorí «tierra» y «placenta» (Dieterich, 13, n. 13). Incluso el hecho de enterrar los cadáveres de hombres maduros (o sus cenizas, cuando es un pueblo que practica la incineración) tiene este mismo sentido. «¡Arrástrate hacia la tierra, tu madre!», dice el *Rig Veda,* X, 18, 10. «¡A ti, que eres tierra, te pongo en la tierra!», se lee en el

Atharva Veda, XVIII, 4, 48. «La tierra es madre; yo soy hijo de la Tierra, mi padre es Parjanya... Nacidos de ti, los mortales vuelven a ti...» *(ibíd.,* XII, 1, 11, 14). En el momento de enterrar las cenizas y los huesos calcinados, se les añaden algunos granos y se esparce todo ello sobre un campo recién labrado, diciendo: «Savitri esparce tu carne en el seno de nuestra madre, la Tierra» *(Çatapatha Brah.,* XIII, 8, 2). Pero las creencias hindúes no son siempre tan claras como podría creerse por los textos que acabamos de citar. La idea del retorno a la tierra madre fue completada por una idea ulterior: la de la reintegración del hombre al cosmos entero, *restitutio ab integro* de las facultades psíquicas y de los órganos humanos en el antropocosmos original (por ejemplo, «tu aliento se va hacia el viento; tu oreja, es decir, tu oído, hacia los puntos cardinales; tus huesos vuelven a la tierra», *Aitareya Brahmâna,* II, 6, 13, etc.).

La creencia de que los muertos moran bajo tierra hasta el momento en que vuelven a la luz del día, a una nueva existencia, explica que se haya identificado el reino de los muertos con el lugar del que vienen los niños; los mexicanos, por ejemplo, creen que proceden de un lugar llamado Chicomoztoc, el lugar de las siete grutas (Preuss, en «Arch. Relig. Wiss.» 7, 234). Ya sea porque se creía que los muertos conocían el porvenir, ya por creerse que la tierra, gracias a su reabsorción periódica de todas las criaturas vivas, tenía un poder oracular, algunos oráculos arcaicos de Grecia estaban emplazados junto a brechas o a grutas telúricas. Sabemos que han existido oráculos ctónicos en Olimpia y en Delfos, y Pausanias (VII, 25, 13) menciona un oráculo en Aigai, en Acaya, en el que las sacerdotisas de Gê predecían el porvenir al borde de una grieta. Finalmente, no es necesario recordar el sinnúmero de «incubaciones» que tenían lugar si se dormía en el suelo (Deubner, *De incubatione,* passim).

89. HOMO-HUMUS

De todas las creencias que hasta aquí hemos ido viendo se desprende que la tierra es madre, es decir, engendra

formas vivas haciéndolas salir de su propia sustancia. La tierra está «viva», ante todo porque es fértil. Todo lo que sale de la tierra está dotado de vida y todo lo que vuelve a ella adquiere nuevamente vida. Por el binomio *homo-humus* no ha de entenderse que el hombre es tierra porque es mortal; el sentido es otro: es que el hombre ha podido tener vida por venir de la tierra, porque ha nacido de —y vuelve a— la *Terra Mater*. Solmsen explicó (cf. Dieterich, 77) *materies* por *mater;* aunque esta etimología no es exacta (el sentido primordial de la palabra «materia» parece, en efecto, haber sido el de «corazón de la madera»), puede conservarse dentro de una *Weltanschauung* mítico-religiosa: la «materia» tiene el destino de una madre porque engendra incesantemente. Lo que nosotros llamamos vida y muerte no son sino dos momentos distintos del destino total de la tierra madre; vivir no es más que separarse de las entrañas de la tierra, y la muerte se reduce a una vuelta «a casa». El deseo, tan frecuente, de ser enterrado en la tierra patria no es sino una forma profana del autoctonismo místico, de esa necesidad de volver a su propia casa. En las inscripciones sepulcrales de la época del Imperio Romano se trasluce la alegría de ser enterrado en el suelo de la patria: *hic natus hic situs est* (CIL, V, 5595); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703), etc. Otras, en cambio, no ocultan la tristeza del que no ha logrado este consuelo: *altera contexit tellus dedit altera nasci* (XIII, 6429), etc. (cf. ejemplos en Brelich, *Aspetti della morte,* 36, 37). Finalmente, se negaba la sepultura a los traidores porque, según la explicación de Filóstrato, eran indignos «de ser santificados por la tierra» (cit. por Harrison, *Prolegomena,* 599).

El agua contiene gérmenes; la tierra también, pero en la tierra todo fructifica rápidamente. Las latencias y los gérmenes permanecen en ocasiones durante varios ciclos en las aguas, antes de lograr manifestarse; de la tierra casi puede decirse que no conoce el descanso; su destino es engendrar incesantemente, dar forma y vida a todo lo que vuelve a ella inerte y estéril. Las aguas están en el comienzo y al final de todo acontecimiento cósmico; la tierra está en el comienzo y al final de toda vida. Toda manifestación se

realiza *por encima* de las aguas y se reintegra al caos primordial a través de un cataclismo histórico (diluvio) o cósmico *(nahapralaya).* Toda manifestación biológica se debe a la fecundidad de la tierra; toda forma nace viva de ella, y vuelve a ella cuando se agota el trozo de vida que se le había asignado; vuelve a la tierra para renacer; pero antes de renacer, para descansar, purificarse y regenerarse. Las aguas *son anteriores* a toda creación y a toda forma; la tierra *produce formas vivas.* Mientras el destino mítico de las aguas es abrir y cerrar los ciclos cósmicos o eónicos que abarcan millares de años, el destino de la tierra es estar en el comienzo y al término de toda forma biológica o perteneciente a la historia local (los «hombres del lugar»). El tiempo —que parece estar adormecido cuando se trata de las aguas— es vivo e infatigable cuando se trata de que la tierra engendre. Las formas vivas aparecen y desaparecen con fulminante rapidez. Pero ninguna desaparición es definitiva: la muerte de las formas vivas no es sino un modo (latente y provisional) de existencia; la forma viva como tipo, como especie, no desaparece nunca durante el lapso que las aguas conceden a la tierra.

90. SOLIDARIDAD COSMOBIOLOGICA

Desde el momento en que una forma se separa de las aguas, queda roto todo lazo orgánico inmediato entre éstas y aquélla; entre lo preformal y la forma existe un hiato. Cosa que no ocurre cuando se trata de formas engendradas por la tierra y de la tierra; éstas siguen vinculadas a su matriz, de la que se han separado provisionalmente, y a la que volverán para descansar, para fortificarse y, finalmente, reaparecer a la luz del día. Por eso existe entre la tierra y las formas orgánicas por ella engendradas un vínculo mágico de simpatía. Juntas, constituyen un sistema. Los hilos invisibles que vinculan la vegetación, la fauna y los hombres de un lugar al suelo que los ha producido, los sostiene y alimenta han sido hilados por la vida que palpita tanto en la madre como en sus criaturas. La solidaridad que existe entre lo telúrico de un lado y lo vegetal, lo animal y lo humano de otro, se debe a la *vida,* que es la misma

en todas partes. Su unidad es de orden biológico. Y esta su solidaridad orgánica hace que cuando uno cualquiera de los modos de esa vida es profanado o esterilizado por un crimen contra la vida, éste repercuta sobre todos los demás modos.

El crimen es un sacrilegio que puede tener consecuencias muy graves en todos los niveles de la vida por el mero hecho de que la sangre derramada «envenena» la tierra. Esta calamidad se manifiesta en el hecho de que campos, animales y hombres quedan estériles. En el prólogo de *Edipo Rey* (25s), el sacerdote se lamenta de la desgracia que ha caído sobre Tebas: «La ciudad se va muriendo en los gérmenes fructíferos de la tierra, en los rebaños de bueyes que pacen, en los partos de las mujeres; todos terminan sin nacimiento» (sigo la traducción de Marie Delcourt, *Stérilités mystérieuses*, p. 17, por las razones que el autor expone en la nota 1). Un rey prudente, un reino basado en la justicia son, por el contrario, garantía de la fertilidad de los campos, de los animales y de las mujeres. Ulises confiesa a Penélope *(Odisea,* XIX, 109s) que si la tierra da fruto, los árboles se doblan por el peso de sus frutas, las ovejas tienen crías regularmente y el mar está rebosante de peces, es porque él, Ulises, tiene fama de buen rey. Hesíodo formula así esa concepción de la armonía y de la fertilidad antropocósmicas: «Los que, tanto para el extranjero como para el ciudadano, dictan sentencias rectas y no se apartan nunca de la justicia ven prosperar su ciudad y florecer la población entre sus muros. Sobre su país se extiende una paz que alimenta hombres jóvenes, y Zeus, el de la vasta mirada, no les depara una guerra dolorosa. Sus sentencias justicieras no van nunca seguidas de hambre ni de desastres... La tierra les ofrece vida abundante; en las montañas, la encina tiene en la copa bellotas y en el centro abejas; a sus ovejas les pesa la lana; sus mujeres dan a luz hijos que se parecen a sus padres; florecen en una prosperidad sin fin, y no se lanzan a los mares: el suelo fértil les ofrece sus cosechas» *(Los trabajos y los días,* 225-237).

91. LA GLEBA Y LA MUJER

La solidaridad reconocida entre la fecundidad de la gleba y la de la mujer constituye uno de los rasgos más marcados de las sociedades agrícolas. Durante mucho tiempo griegos y romanos asimilaron gleba a matriz y acto generador a trabajo agrícola. Esta asimilación vuelve a aparecer en muchas civilizaciones y ha dado origen a un considerable número de creencias y de ritos. Esquilo, por ejemplo, nos dice que Edipo «tuvo la osadía de sembrar el surco sagrado en el que se había formado y de plantar en él una cepa sangrienta» *(Siete contra Tebas,* 750s). En Sófocles abundan las alusiones a los «surcos paternos» *(Edipo Rey,* 1210), a los «otros surcos que pueden ser labrados» *(Antígona,* 569), al «labrador, dueño de un campo lejano al que no va más que una vez, en el momento de la siembra» (Déjanire, al hablar de Hércules, *Trachiniennes,* 30s). Dieterich, que añade a estos textos clásicos otras muchas referencias (p. 47, nn. 1 y 2; cf. V. Pisani, *La donna e la terra,* 248s), estudia también la frecuencia con que aparece el motivo *arat-amat* en los poetas latinos (pp. 78 y 79). Pero, como era de esperar, la asimilación de la mujer al surco labrado, del acto generador al trabajo agrícola, es una intuición arcaica y muy extendida. Es preciso distinguir varios elementos en esa síntesis mítico-ritual: la identificación de la mujer con la tierra de labranza, identificación del falo con el arado, identificación del trabajo agrícola con el acto generador.

Es menester decir desde un principio que la tierra madre y su representante humana, la mujer, desempeñan en este conjunto ritual un papel preponderante, pero que ya no es exclusivo. No entran sólo en él la mujer o la tierra, sino también el hombre y el dios. A la fertilidad precede una hierogamia. Un viejo conjuro anglosajón contra la esterilidad de los campos refleja admirablemente las esperanzas que las sociedades agrarias ponían en la hierogamia: «Salve, Tierra, madre de los hombres, que seas fértil en tu enlace con el dios y te llenes de frutos como lo hace el hombre» (cit. por Krappe, *Études de mythologie et de folklore germaniques* [París 1928] 62). En Eleusis, el *mystes* pronunciaba la arcaica fórmula agrícola: «¡Haz

llover! ¡Fructifica!», mirando primero al cielo y luego a la tierra. Es muy probable que esta hierogamia entre el cielo y la tierra haya sido el modelo primordial, tanto de la fecundidad de los campos como del matrimonio humano. Un texto del *Atharva Veda* (XIV, 2, 71), por ejemplo, compara al desposado y la desposada con el cielo y la tierra.

92. LA MUJER Y LA AGRICULTURA

Admitimos sin dificultad que la agricultura haya sido descubierta por la mujer. El hombre, ocupado en cazar o en llevar a pastar sus rebaños, estaba casi siempre ausente del hogar. La mujer, en cambio, gracias a su espíritu de observación, limitado pero agudo, tenía ocasión de observar los fenómenos naturales de la siembra y la germinación e intentar reproducirlos artificialmente. Por otro lado, su identificación con los otros centros de fecundidad cósmica (tierra, luna) hizo que la mujer adquiriese a su vez la posibilidad de influir en la fertilidad y dispensarla. Así se explica el papel preponderante que la mujer desempeñó en los albores de la agricultura (sobre todo en los momentos en que esta técnica era todavía patrimonio suyo); papel que aún sigue desempeñando en algunas civilizaciones (cf. U. Pestalozza, *L'aratro e la donna,* 324s). En Uganda, por ejemplo, se considera que una mujer estéril es peligrosa para el jardín y basta este motivo de orden económico para que el marido pueda pedir el divorcio (Briffault, *The Mothers,* III, 55). Esta misma creencia respecto al peligro que puede suponer para la agricultura la esterilidad femenina, aparece en la tribu bantú de la India (Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique,* 254). En Nicobar se dice que la cosecha será más abundante si ha sido sembrada por una mujer encinta (Temple, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* IX, 362). En el sur de Italia se cree que todo lo que emprenda una mujer embarazada tendrá éxito y que todo lo que siembre crecerá, como crece el feto (Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi,* 59). En Borneo, «las mujeres desempeñan el papel principal en las ceremonias y en los trabajos relacionados con el cultivo del paddy. No se recurre a los hombres más que para desbrozar y para ayudar en

algunas operaciones finales. Las que escogen y conservan las semillas son las mujeres... Parece que se percibe en ellas cierta afinidad natural con los granos, de los que ellas dicen que están preñados. A veces, las mujeres van a pasar la noche en los campos cuando está creciendo el paddy. Probablemente con idea de aumentar su propia fertilidad o la del paddy, pero sobre este punto son muy reticentes» (Hose y Mac Dougall, *Pagan Tribes of Borneo,* I, 111, trad. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique,* 254).

Los indios del Orinoco dejan a las mujeres el cuidado de sembrar el maíz y plantar las raíces; porque «así como las mujeres saben concebir y dar a luz hijos, así también los granos y las raíces que ellas plantan dan frutos mucho más abundantes que si hubieran sido plantadas por una mano de hombre» (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 105; véase el capítulo entero «El papel de la mujer en la agricultura»). En Nias, la palmera vinatera plantada por una mujer da más savia que la plantada por un hombre (Lévy-Bruhl, 254). Las mismas creencias aparecen en Africa, entre los ewe. En América del Sur, los jíbaros, por ejemplo, creen que «las mujeres ejercen una influencia especial, misteriosa, sobre el crecimiento de las plantas cultivadas» (Karsten, cit. por Lévy-Bruhl, 255). Esta solidaridad de la mujer y el surco fértil se mantuvo aún después que la agricultura se hubo convertido en una técnica masculina y que el arado sustituyó a la azada primitiva. Esa solidaridad explica toda una serie de ritos y de creencias, de las que trataremos al hablar de los contextos agrarios (§ 126).

93. LA MUJER Y EL SURCO

La asimilación de la mujer a la tierra labrada aparece en muchas civilizaciones y se ha conservado en los folklores europeos. «Soy la tierra», dice la amada en una canción de amor egipcia. El *Vidêvdât* compara la tierra sin cultivo a una mujer sin hijos, y en los cuentos, la reina estéril se lamenta diciendo: «¡Soy como un campo en el que nada brota!» (Van der Leeuw, *Phänomenologie,* 78-79). Por el contrario, en un himno del siglo XII se ensalza a la Virgen María como *terra non arabilis quae fructum parturiit.*

A Ba'al se le llamaba «marido de los campos» (R. Smith, *Religion of the Semites* [1923] 108, 536s). La identificación de la mujer con la gleba era corriente en todos los pueblos semitas *(ibíd.,* 537; cf. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades* [Bruselas 1937] 276). En los textos islámicos, se llama a la mujer «campo», «viña de uvas», etc. El Corán, por ejemplo: «Vuestras mujeres son para vosotros como campos» (II, 223). Los hindúes asimilan el surco a la vulva *(yoni),* los granos al *semen virile (Çatapatha Brâhmana,* VII, 2, 2, 5). «Esta mujer ha venido como un terreno vivo: ¡sembrad en ella, hombres, la semilla!» *(Atharva Veda,* XIV, 2, 14). Las leyes de Manu dicen también que «puede considerarse a la mujer como un campo y al hombre como la semilla» (IX, 33). Nârada comenta: «La mujer es el campo y el varón es el dispensador de la semilla» (cf. Pisani, *La donna e la terra,* passim). Un proverbio finlandés dice que «las muchachas tienen su campo en su propio cuerpo» (Nyberg, 232, n. 83).

Evidentemente, la asimilación de la mujer al surco implica la del falo a la azada y la de la labranza al acto generador. Estas asimilaciones antropotelúricas no han sido posibles más que en civilizaciones que conocían la agricultura y las causas reales de la concepción. En algunas lenguas austroasiáticas, el vocablo *lak* designa a la vez el falo y la azada. Przyluski sugiere que una palabra austro-asiática de este tipo puede ser el origen de los vocablos sánscritos *lângûla* (rabo, azada) y *linga* (órgano generador masculino; cf. *Préaryan,* 11; Eliade, *Yoga,* 410). La identidad falo-arado se ha representado incluso plásticamente (cf. reproducciones en Dieterich, 107-108). Estas figuraciones tienen un origen mucho más antiguo: en un dibujo de época kassita que representa un arado aparecen los símbolos conjugados del acto generador (cf. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur,* 387, fig. 214). Estas intuiciones arcaicas desaparecen difícilmente no sólo del lenguaje popular corriente, sino del vocabulario de escritores insignes. Rabelais conserva la expresión «miembro al que se llama labrador de la naturaleza» *(Gargantúa,* libro II, cap. I).

Finalmente, por citar algunos ejemplos de identificación del trabajo agrícola con el acto generador, recordemos el mito del nacimiento de Sîtâ, la heroína del *Râmâyana.* Su padre Janaka (cuyo nombre significa «progenitor») la encontró en el campo, mientras labraba, y la llamó Sîtâ, «surco». *(Râmâyana,* cap. LXVI; cf. otras referencias en A. Coomaraswamy, *The Rig Veda as Landnáma Bok,* 15, 33). Un texto asirio ha conservado la oración dirigida a un dios cuyo «arado ha fecundado la tierra» (cit. por S. Langdon, *Semitic Mythology,* 99).

Muchos pueblos primitivos usan todavía hoy, para fructificar la tierra, amuletos mágicos que representan los órganos generadores (Dieterich, 94). Los australianos practican un rito de fecundación muy curioso: armados de flechas, que llevan a la manera de falos, bailan alrededor de una fosa que semeja el órgano generador femenino; al final, clavan palos en la tierra (referencias en Dieterich, 94s; sobre el sentido erótico del palo, cf. J. J. Meyer, *Trilogie,* III, 194s). Hay que recordar también el estrecho vínculo que existe entre la mujer y el erotismo por un lado y el labrado y la fertilidad de la tierra por otro. Es conocida, por ejemplo, la costumbre que exige que sean muchachas desnudas las que lleven el arado al trazar los primeros surcos (material documental muy rico en Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* I, 553s; Frazer, *The Magic King,* I, 469s, 480s), costumbre que recuerda la unión ejemplar de la diosa Deméter con Jasón, al comienzo de la primavera, junto al surco recién sembrado *(Odisea,* V, 125). El significado de todas estas ceremonias y leyendas aparecerá claro cuando estudiemos la estructura de la religiosidad agraria.

94. SINTESIS

En los conjuntos míticos y rituales que acabamos de recorrer, la tierra estaba valorizada, ante todo, por su capacidad infinita de dar fruto. Esta es la razón por la que, con el tiempo, la tierra madre se transforma insensiblemente en madre de los granos. Pero los vestigios de la teofanía telúrica no llegan nunca a desaparecer de la figura de las «madres», de las divinidades telúricas. Por no citar más que un ejemplo, recordemos las figuras femeninas de la religión griega (Némesis, las Erinias, Temis) en las que

están patentes los atributos originarios de la tierra madre. Y Esquilo (*Euménides,* 1) reza primero a la tierra y después a Temis. Es cierto que Gê o Gaia acabó por ser sustituida por Deméter, pero los helenos no perdieron nunca la conciencia de la solidaridad que existía entre la diosa de los granos y la tierra madre. Eurípides (*Bacantes,* 274), al hablar de Deméter, dice: «¡Es la tierra... Llámala como quieras!».

Las divinidades agrarias van sustituyendo a las arcaicas divinidades telúricas, pero esta sustitución no lleva consigo la abolición de todos los ritos primordiales. En la «forma» de las grandes diosas agrícolas se adivina siempre la presencia de la «dueña del lugar», la tierra madre. Pero las nuevas divinidades van precisando más su fisonomía, su estructura religiosa se hace más dinámica. Empiezan a tener una historia patética, a vivir el drama del nacimiento, de la fertilidad y de la muerte. El paso de la tierra madre a la gran diosa agrícola es el paso de lo simple al drama.

Desde la hierogamia cósmica del cielo y la tierra hasta la más modesta práctica en que se refleja la santidad telúrica, en todas partes aparece la misma intuición central, que se repite como un *leitmotiv:* la tierra produce formas vivas, es una matriz que procrea incansablemente. Cualquiera que sea la estructura del fenómeno religioso suscitado por la epifanía telúrica («presencia sagrada», divinidad amorfa todavía, figura divina bien perfilada o «costumbre» resultante de un turbio recuerdo de las fuerzas subterráneas), permite siempre reconocer el destino de la maternidad, del inagotable poder de creación. Esta creación es a veces monstruosa, como en el mito de Gaia evocado por Hesíodo. Pero los monstruos de la *Teogonía* no hacen sino demostrar la infinita capacidad creadora de la tierra. A veces no es siquiera necesario precisar el sexo de esa divinidad telúrica, procreadora universal. Muchas divinidades de la tierra, como algunas divinidades de la fecundidad, son bisexuadas (cf. Nyberg, 231, nn. 69 y 72). La divinidad concreta entonces en sí todas las fuerzas creadoras (esta fórmula de bipolaridad, de coincidencias de contrarios, volverá a aparecer en las especulaciones ulteriores más elevadas). Toda divinidad tiende, en la conciencia de sus fieles, a ser *todo,* a sustituir a todas las demás figuras religiosas, a imperar en todas las regiones cósmicas. Y pocas han sido las divinidades que, como la tierra, han tenido el derecho y el poder de llegar a serlo *todo.* Pero la ascensión de la tierra madre al rango de divinidad suprema, ya que no única, se vio frustrada tanto por su hierogamia con el cielo como por la aparición de las divinidades agrarias. Quedan vestigios de esta grandiosa historia en el carácter bisexuado de las divinidades telúricas. Pero la tierra madre no perdió nunca sus atributos arcaicos de «dueña del lugar», de fuente de todas las formas vivas, de guardiana de los niños y de matriz en la que se sepulta a los muertos para que descansen en ella, se regeneren y vuelvan, por último, a la vida, gracias a la santidad de la madre telúrica.

BIBLIOGRAFIA

La pareja divina cielo-tierra: R. Pettazzoni, *Dio,* I, 130, 210, 241, etc.; A. H. Krappe, *La genèse des mythes,* 68s; H. Th. Fischer, *Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde* (Utrecht 1929); indicaciones bibliográficas suplementarias, S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* I (Helsinki 1932) 98; cf. además las bibliografías del capítulo II: *El cielo.* Vasta investigación etnológica en F. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Lucerna 1946); M. Eliade, *La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques:* «Eranos Jahrbuch» 22 (1954), incluido en *Mithes, rêves et mystères* (París 1957) 206-253.

Sobre la tierra madre: A. Lang, *Myth, Ritual and Religion* (Londres 1887) 299s; A. Dieterich, *Mutter Erde* (Berlín [3]1925) *passim;* M. Lindenau, *Ein vedischer Lobgesang auf die Mutter Erde als die grosse Altgottheit («Ath. Veda», XII, 1),* Hom. a H. Jacobi (Bonn 1926) 248-258; M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milán 1939), *passim;* U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea,* I (Milán 1942) *passim;* St. Weinstock, *Tellus:* «Glotta» 22 (1933-1934) 140-162; Th. Nöldecke, *Mutter-Erde bei den Semiten:* «Archiv f. Relig.» 8 (1905) 161s; E. P. Dhorme, *La Terre-Mère chez les Assyriens:* «Archiv f. Relig.» 8 (1905) 550s; J. P. Jacobsen, *Les Mânes,* I (París 1924) 28s; E. Briem, *Mutter Erde bei den Semiten?:* «Archiv f. Relig.» 24 (1926) 179-195; D. Nielsen, *Die altsemitische Mutter-göttin:* «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft» (1938) 504-531; U. Holmberg, *Finno-Ugric Mythology* (Boston 1927) 239, 459; A. Werner, *African Mythology* (Boston 1925) 125; B. Struck, *Nochmals «Mutter Erde» in Afrika:* «Archiv f. Relig.» 11 (1908) 402s; H. B. Alexander, *North American Mythology* (Boston 1916) 91s; S. Fuchs, *The Cult of the Earth-Mother Among the Nimar-Balahis:* «Intern. Archiv f. Ethnographie» 40, 1-8; oraciones de los bhils a la tierra madre: W. Koppers, *Bhagwân. The Supreme Deity of the Bhils:* «Anthropos» 35-36 (1940-1941) 265-325, esp. 272 y 273.

Sobre los cultos y las divinidades telúricas: S. Thompson, *Motif-Index,* I, 83; B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki 1931) 230-231, n. 69; J. Frazer, *The Worship of Nature* (Londres 1926) 316-440; E. Walter, *Die Erdgöttin der Tschuwaschen und Litauer:* «Archiv f. Relig.» 3 (1899) 358s; G. Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäeologischer Betrachtung* (Leipzig 1923) 97-107; O. von Wesendonck, *Aremati als arische Erd-Gottheit:* «Archiv f. Relig.» 32 (1929) 61-76; E. Nestle, *Die «jungfräuliche» Erde:* «Archiv f. Relig.» 11 (1908) 415s.

Sobre el mito de Adán, nacido de la tierra virgen: H. Vollmer, *Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams:* «Zeitschrift f. Neutestament. Wissenschaft» 10 (1911) 324s; W. Starck, *Eva-Maria:* «Zeitschrift f. Neutestament. Wissenschaft» 33 (1934) 97-109; sobre el hombre, creado de tierra, hay una rica bibliografía en R. Briffault, *The Mothers,* III (Londres 1927) 57.

Sobre el acto de depositar el niño en tierra: A. Dieterich, *op. cit.,* 7s; E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod* (Berlín 1911) 2s; E. Goldmann, *Cartam levare:* «Mitteilungen d. Instituts f. österr. Geschichtsforschung» 35 (1914) 1s; B. Struck, *Niederlegen und Aufheben des Kindes von der Erde:* «Archiv f. Relig.» 10 (1907) 158; indicaciones suplementarias y bibliografía en B. Nyberg, *op. cit.,* 159; H. J. Rose, *Primitive Culture in Italy* (Londres 1926) 133; una investigación etnográfica muy amplia en Ploss-Bartels, *Das Weiss in der Natur- und Völkerkunde,* II (Leipzig [8]1905) 35s; M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique* (París 1938) 31s.

Sobre la identificación mujer-campo, añádanse a las indicaciones dadas anteriormente en el texto: A. Dieterich, *op. cit.,* 46s; E. Fehrle, *Die Kultische Keuschheit im Altertum* (Giessen 1910) 170s; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States,* III (Oxford 1896s) 106s; L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive,* 361s; W. R. Smith, *The Religion of the Semites* (Londres [3]1927) 613s; a propósito de las observaciones de Smith sobre Baʿal, «dueño de la tierra», cf. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2.ª ed., 97; R. Dussaud, *Origines cananéennes du sacrifice israélite,* 206; íd., *Les découvertes de Ras Shamra,* 2.ª ed., 102; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation,* I (Zurich-Leipzig 1937) 202; U. Pestalozza, *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo* (Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Cl. di Lettere, LXXVI, fasc. 2; 1942-1943) 321-330; V. Pisani, *La donna e la terra:* «Anthropos» 37-40 (1942-1945) 241-253 (rica documentación india y grecolatina).

Sobre los enterramientos rituales: A. Dieterich, *op. cit.,* 28s; B. Nyberg, 150; J. Frazer, *Folklore in the Old Testament,* II (Londres 1918) 33; A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano* (Budapest 1937) 9s.

Sobre el renacimiento de los antepasados en los recién nacidos: K. A. Eckardt, *Irdische Unsterblichkeit* (Weimar 1937); M. F. Ashley-Montagu, *Ignorance of Physiological Paternity in Secular Knowledge and Orthodox Belief Among the Australian Aborigines:* «Oceania» 12 (Sydney 1940-1942) 75-78.

Sobre la sepultura «en postura de embrión», cf. G. van der Leeuw, *Das sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische Tjknw:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 14 (1938).
Sobre las «mitologías literarias» de la tierra, cf. G. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté;* íd., *La Terre et les rêveries du repos,* 2 vols. (París 1948).

CAPITULO VIII

LA VEGETACION. SIMBOLOS Y RITOS DE RENOVACION

95. INTENTO DE CLASIFICACION

Despertada por Odín de su sueño profundo, para que revele a los dioses los comienzos y el fin del mundo, la profetisa, *völva,* declara:

Recuerdo los gigantes nacidos en la aurora de los tiempos,
los que antaño me hicieron nacer.
Conozco nueve mundos, nueve dominios cubiertos por el árbol del mundo,
ese árbol de sabia estructura que se hunde hasta las entrañas de la tierra...

Yo sé que existe un fresno al que llaman Yggdrasil,
la copa del árbol está bañada por blancos vapores de agua,
de donde caen gotas de rocío al valle.
Se alza eternamente verde sobre la fuente de Urd.

(*Völuspa,* estr. 2 y 19; trad. de F. Wagner, *Les poèmes mythologiques de l'Edda,* 82-84).

El cosmos está visto aquí como un árbol gigante. Este ideograma de la mitología escandinava tiene su equivalente en otras innumerables tradiciones. Pero antes de hablar de ellas por separado, intentemos dirigir una mirada sobre ese conjunto que hemos de ir recorriendo: árboles sagrados, símbolos, mitos y ritos vegetales. El número de documentos es considerable, y su variedad morfológica es tal, que ataja todo intento de clasificación sistemática. En efecto, árboles sagrados, ritos y símbolos vegetales se presentan en todas las religiones, en las tradiciones populares del mundo entero, en las metafísicas y las místicas arcaicas, por no hablar de la iconografía y del arte popular. Esos documentos pertenecen a épocas y a culturas extremadamente distintas. Es evidente que el contexto del Yggdrasil, por ejemplo, o el del árbol de la vida de la Sagrada Escritura

son completamente distintos del contexto del «matrimonio de árboles» que todavía hoy se practica en la India, o del «mayo» que se lleva en procesión ritual, al comienzo de la primavera en los pueblos europeos. Dentro de la religiosidad popular, el árbol ritual desempeña una función que va implicada también en el simbolismo del árbol, tal como los documentos paleoorientales permiten reconstituirlo; pero esa función está muy lejos de agotar toda la riqueza, todas las valencias de dicho simbolismo. Se puede precisar con exactitud cuáles son los centros de difusión de algunas concepciones fundamentales (por ejemplo, la del árbol cósmico, la de los ritos de regeneración vegetal, etc.). Esto ayuda, en cierto modo, a clasificar los documentos. Pero el problema de la «historia» de los temas no tiene para nuestro estudio más que un interés secundario.

Antes de investigar (suponiendo que esto sea posible) en qué milenio, a partir de qué civilización y mediante qué factores se ha difundido un determinado simbolismo vegetal, antes incluso de determinar en qué conjuntos de ritos va implicado ese simbolismo, lo que de momento nos interesa saber es cuál ha sido la *función religiosa* del árbol, de la vegetación o de los símbolos vegetales en la economía de lo sagrado y en la vida religiosa; saber qué es lo que *revela* y lo que *significa;* ver, por último, en qué medida sería lícito buscar una estructura coherente bajo el aparente polimorfismo del simbolismo del árbol. Lo que se trata de averiguar es, pues, lo siguiente: ¿existe una afinidad íntima entre los distintos sentidos, aparentemente tan dispares, que toma la «vegetación», según sea valorizada en uno u otro de estos contextos: cosmológico, mítico, teológico, ritual, iconográfico o folklórico? Aquí se trata únicamente, claro está, de una coherencia que se habría impuesto a la conciencia por la estructura misma del objeto; coherencia que se nos revelaría —parcial o totalmente—, cualquiera que fuese el nivel en que nos colocáramos para contemplar el objeto, sea el nivel de un rito popular (como el cortejo del «mayo» al comienzo de la primavera), sea el del ideograma del «árbol cósmico», en la plástica mesopotámica o en los textos védicos.

No podemos responder a esta pregunta hasta haber revisado un número suficiente de hechos, escogidos entre los

más significativos. Pero para no perdernos en este laberinto, es menester adelantar una clasificación, aunque sea provisional, del ingente material de que disponemos. Dejando de lado el conjunto de los valores religiosos y de las ceremonias agrarias —que estudiaremos en otro capítulo—, vamos a distinguir, dentro de lo que podríamos llamar (con expresión no muy exacta, pero práctica) «cultos de la vegetación», los siguientes grupos:

— El conjunto piedra-árbol-altar, que constituye un *microcosmos efectivo* en las capas más antiguas de la vida religiosa (Australia, China-Indochina-India, Fenicia-Egeo).
— El árbol-*imagen* del cosmos (India, Mesopotamia, Escandinavia, etc.).
— El árbol-*teofanía cósmica* (Mesopotamia, India, Egeo).
— El árbol-*símbolo de la vida,* de la fecundidad inagotable, de la realidad absoluta; relacionado con la gran diosa o el simbolismo acuático (por ejemplo, Yaksa); identificado con la fuente de la inmortalidad («árbol de la vida»), etc.
— El árbol-*centro* del mundo y *soporte* del universo (entre los altaicos, los escandinavos, etc.).
— *Vínculos místicos* entre los árboles y los hombres (árboles antropógenos, el árbol como receptáculo de las almas de los antepasados, el matrimonio de árboles, la presencia del árbol en las ceremonias de iniciación, etc.).
— El árbol-símbolo de la resurrección de la vegetación, de la primavera y de la «regeneración» del año (por ejemplo, el «mayo», etc.).

Esta clasificación somera y sin duda incompleta tiene cuando menos el mérito de llamar la atención desde un principio sobre los caracteres comunes a todos los documentos. Desde ahora podemos hacer notar (sin que esto signifique una anticipación de las conclusiones que se desprendan del análisis de esos documentos) que el árbol representa —ya sea de manera ritual y concreta, o mítica y cosmológica, o incluso puramente simbólica— al *cosmos*

vivo, que se regenera incesantemente. Como vida inagotable, equivale a inmortalidad, el árbol-cosmos puede convertirse, en otro plano, en el árbol de la «vida sin muerte». Y como la vida inagotable traduce en la ontología arcaica la idea de *realidad absoluta,* el árbol se convierte allí en el símbolo de esa realidad («el centro del mundo»). Más adelante, cuando una nueva manera de enfocar los problemas metafísicos venga a añadirse a la ontología tradicional (en la India, por ejemplo), se dirá que el esfuerzo del espíritu por separarse del proceso cósmico y concentrarse en su propia autonomía es un esfuerzo por «cortar de raíz el árbol cósmico»; dicho de otro modo: una superación total de las «apariencias», de las representaciones en cuyo origen está la fuente inagotable de la vida universal.

96. ÁRBOL SAGRADO

¿Cuál ha sido la síntesis mental de la humanidad arcaica y cuáles las particularidades de la estructura del «árbol» en cuanto tal que han hecho posible un simbolismo tan vasto y tan coherente? No se trata de precisar la génesis de un valor religioso, sino de descubrir las intuiciones más antiguas y, por tanto, más puras de ese valor. Es indiscutible que, para la experiencia religiosa arcaica, el árbol (o mejor dicho, ciertos árboles) representaban un *poder.* Hay que añadir que ese *poder* se debe tanto al «árbol» en cuanto tal, como a sus implicaciones cosmológicas. Para la mentalidad arcaica, la naturaleza y el símbolo coexisten. Un árbol se impone a la conciencia religiosa por su propia sustancia y por su forma, pero esa sustancia y esa forma deben su valor al hecho de haberse impuesto a la conciencia religiosa, de haber sido «elegidas», es decir, al hecho de haberse «revelado». Ni la fenomenología de la religión ni la historia de las religiones pueden hacer sino constatar esta coexistencia de la naturaleza y del símbolo que la intuición de lo sagrado viene a valorizar. No puede, pues, propiamente hablarse de un «culto al árbol». Nunca se ha adorado un árbol *sólo* por sí mismo, sino siempre por lo que a través de él se «revelaba», por lo que implicaba y lo que significaba. Las plantas mágicas o farmacológicas, como veremos más adelante (§§ 111s), deben también su eficacia a un prototipo mítico. Al estudiar las representaciones del «árbol sagrado» en Mesopotamia y en Elam, Nell Parrot escribe: «No existe el culto al árbol por sí mismo; bajo esa figura se esconde siempre una entidad espiritual» *(L'arbre sacré,* 19). Investigando sobre el mismo tema, otro autor llega a la conclusión de que el árbol sagrado mesopotámico es más bien un símbolo que un objeto de culto: «No es la copia más o menos ornamentada de un árbol real, sino su estilización completamente artificial, y más que un auténtico objeto cultual, nos parece un símbolo dotado de gran poder benéfico» (Hélène Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés,* 163-164). Veremos confirmarse estas conclusiones, con ligeras variantes, en otras regiones fuera de Mesopotamia.

Así, pues —y con ello volvemos a las intuiciones primeras de la sacralidad de la vegetación—, el árbol se convierte en objeto religioso en virtud de su *poder,* es decir, en virtud de aquello que *manifiesta* (y que trasciende de él). Pero ese poder está respaldado a su vez por una ontología: el árbol está cargado de fuerzas «sagradas porque es vertical, porque crece, pierde las hojas, pero las recobra, es decir, se regenera («muere» y «resucita») infinidad de veces, tiene látex, etc. Todos estos caracteres que ratifican su validez nacen de la simple contemplación mística del árbol como «forma» y modalidad biológicas. Pero sólo cuando se subordina a un prototipo —cuya forma no es forzoso que sea de orden vegetal— adquiere el árbol sagrado su verdadera validez. Un árbol se convierte en sagrado en virtud de su *poder;* dicho de otro modo: porque *manifiesta* una realidad extrahumana (que se presenta al hombre bajo cierta forma, que da fruto y se regenera periódicamente). Por su simple presencia («el poder») y por su propia ley de evolución («la regeneración»), el árbol repite lo que, para la experiencia arcaica, *es* el cosmos entero. El árbol puede, sin duda, llegar a ser un *símbolo* del universo, y bajo esa forma lo encontramos en las civilizaciones más avanzadas; pero para una conciencia religiosa arcaica, el árbol *es* el universo, y *es* el universo porque lo repite y lo resume a la vez que lo «simboliza». Esta primera concepción del «símbolo», según la cual el símbolo

es válido por el hecho de estarle incorporada la realidad que simboliza, la iremos precisando más cuando abordemos el problema del mecanismo y de la función del símbolo (§§ 166s).

Lo único que queremos subrayar aquí es que si el *todo* está contenido en cada *fragmento significativo* no es porque la ley de la «participación» (tal como la entendía sobre todo Lévy-Bruhl) sea verdadera, sino porque todo fragmento significativo *repite* el todo. Un árbol se convierte en sagrado, sin dejar de ser árbol, en virtud del *poder* que manifiesta, y si se convierte en *árbol cósmico* es porque lo que *manifiesta* repite punto por punto lo que manifiesta el cosmos. El árbol sagrado no necesita perder sus atributos formales concretos para convertirse en símbolo (la palmera datilera entre los mesopotamios, la encina entre los escandinavos, el *açvatha* y el *nyagrodha* entre los hindúes, etc.). Sólo cuando se ha pasado ya de ciertos estadios mentales, se separa el símbolo de las formas concretas y se hace esquemático y abstracto (cf. *supra,* la cita de H. Danthine).

97. ARBOL-MICROCOSMOS

Los «lugares sagrados» más arcaicos de que tenemos noticia constituyen, como acertadamente observaba Przyluski (*La participation,* 41), un microcosmos: paisaje de piedras, de aguas y de árboles. El centro totémico australiano está emplazado muchas veces en un conjunto sagrado de árboles y de piedras. El tríptico árbol-altar-piedra de los «lugares sagrados» primitivos de Asia oriental y de la India fue señalado por P. Mus («Bulletin de la Société Française de Philosophie» [mayo-junio 1937] 107); pero Mus escalonaba esos elementos en el tiempo (en su origen el lugar sagrado habría sido sólo el bosque, y el conjunto árbol-altar-piedra sería posterior), en lugar de ver en ellos —como acertadamente hacía Przyluski— una coexistencia simultánea. De hecho, el binomio cultual piedra-árbol aparece también en otras áreas arcaicas. En la civilización preindia de Mohenjo-Daro, el lugar sagrado se componía de una cerca de piedras rodeando un árbol. Lugares sagrados de este tipo existían en la India por todas partes, en los

tiempos de la predicación de Buda. Los textos pâli hablan con frecuencia de la piedra o del altar *(veyaddi, manco)* situados junto a un árbol sagrado y que constituían la armazón de los cultos populares dedicados a las divinidades de la fertilidad (los *Yaksha).* Esta antiquísima asociación de la piedra y el árbol fue aceptada y asumida por el budismo. La *caitya* budista era unas veces el árbol solo, sin altar; pero otras significaba la construcción rudimentaria que se erigía junto al árbol (cf. los numerosos ejemplos de Coomaraswamy, *Yaksas,* I, 12s). Ni el budismo ni el hinduismo lograron hacer perder su valor religioso a los lugares sagrados arcaicos. Las grandes síntesis religiosas de la India posbúdica han tenido que contar con esos lugares sagrados y han acabado incluso por revalidarlos, absorbiéndolos dentro de sus propias estructuras.

Esa misma continuidad se observa en Grecia y en el mundo semítico. Desde la época minoica hasta el ocaso del helenismo, el árbol cultual aparece siempre junto a una roca (Nilsson, *Geschichte,* I, 260). Muchas veces el santuario semítico arcaico estaba constituido por un árbol y un betilo (R. Smith, *Lectures,* 3.ª ed., 187, etc.). Más adelante, sólo quedó junto al altar el árbol o la *asherá* (tronco sin corteza que reemplazaba al árbol verde). Los lugares de ofrendas de los cananeos y hebreos estaban situados «sobre toda colina alta y sobre todo árbol frondoso» (Jr 2,20; cf. 3,6). El mismo profeta recuerda «el pecado de los hombres de Judá», los altares y las «imágenes de Astarté que han erigido junto a árboles verdes y sobre las altas colinas» (Jr 17,1-3). La estela reforzaba, por su verticalidad y su materia, la sacralidad del árbol. La inscripción —sólo descifrada en parte— que figura en el monumento sumerio arcaico llamado «el personaje de las plumas» dice: «Ennamaz colocó los ladrillos con firmeza; construida la morada principesca, colocó junto a ella un gran árbol; junto al árbol, clavó un poste» (Nell Parrot, *op. cit.,* 43).

El «lugar sagrado» es un microcosmos porque *repite* el paisaje cósmico, porque es un reflejo del todo. El altar y el templo (o el monumento funerario, o el palacio), que son transformaciones ulteriores del «lugar sagrado» primitivo, son a su vez microcosmos, porque son *centros del*

mundo, porque están en el corazón mismo del universo y constituyen una *imago mundi* (§ 143). La idea de «centro», de realidad absoluta —absoluta por ser receptáculo de lo sagrado— va implicada incluso en las concepciones más elementales del «lugar sagrado», concepciones en las que, como hemos visto, no falta nunca el árbol sagrado. La piedra representaba la realidad por excelencia: la indestructibilidad y la duración; el árbol, con su regeneración periódica, manifestaba el poder sagrado en el orden de la vida. Cuando las aguas completan este paisaje, significan las latencias, los gérmenes, la purificación (§ 60). El «paisaje microcósmico» quedó reducido, con el tiempo, a uno solo de sus elementos constitutivos, al más importante: *el árbol o la estela sagrada.* El árbol acaba por expresar por sí solo el cosmos, al incorporarse, bajo una forma aparentemente estática, la «fuerza», la vida y la capacidad de renovación periódica del cosmos.

98. ARBOL-HABITACULO DE LA DIVINIDAD

Este momento de transición del «lugar sagrado»-imagen del microcosmos a árbol cósmico concebido a la vez como «habitáculo» de la divinidad está admirablemente conservado en un encantamiento babilónico traducido repetidas veces por los orientalistas (sigo la versión de E. Dhorme, *Choix de textes,* 98):

En Eridu ha brotado un Kiskanu *negro, en un lugar sagrado ha sido creado;*
tiene los destellos del lapislázuli brillante, se extiende hacia el apsu.
Es el deambulatorio de Ea en la opulenta Eridu,
su residencia es un lugar de reposo para Bau...

El árbol *Kiskanu* presenta todos los caracteres del árbol cósmico: está en Eridu; por tanto, en un «centro del mundo»; está en un lugar sagrado, es decir, en el centro de la realidad (§§ 140s); se asemeja por su esplendor al lapislázuli, símbolo cósmico por excelencia (la noche estrellada; cf. Eliade, *Cosmologia babiloniana,* 51s); se extiende en dirección al océano que rodea y sostiene al mundo

(¿quiere esto decir que el árbol se extiende hacia el océano *con la punta de sus ramas,* es decir, que se trata de un «árbol invertido» como suelen serlo los árboles cósmicos?); es la morada del dios de la fertilidad y de las ciencias civilizadoras (las artes, la agricultura, el arte de escribir, etc.); es el lugar de reposo de la madre de Ea, la diosa Bau, divinidad de la abundancia, de los rebaños y de la agricultura.

Kiskanu puede ser considerado como uno de los prototipos del «árbol sagrado» babilónico; su frecuencia en la iconografía del Oriente antiguo es significativa. El lugar que en ella ocupa prueba sobradamente que el «árbol sagrado» de esas regiones significa algo más que un simple «culto del árbol»; que tiene un sentido cosmológico muy preciso. El árbol va casi siempre acompañado de símbolos, emblemas o figuras heráldicas que precisan y completan su valor cosmológico. Así, por ejemplo, el documento más antiguo de que disponemos, un fragmento de vaso descubierto por la misión Gautier en Mussian, representa un árbol esquematizado, rodeado de rombos (Parrot, 22. El sentido místico del rombo se puede comprobar a partir del arte magdaleniense; cf. Hentze, *Mythes et symboles lunaires,* 124). En la iconografía mesopotámica, el árbol está generalmente rodeado de animales caprinos, de astros, de pájaros o de serpientes. Cada uno de estos emblemas tiene un sentido cosmológico preciso. El hecho de que figuren astros junto a los árboles nos indica de manera indubitable el valor cosmológico de estos últimos (cf., por ejemplo, figs. 8-9 en Parrot, que reproducen documentos del Elam, del segundo milenio; la serie entera de los cilindros babilónicos, figs. 21s, etc.). Un diseño arcaico de Susa (fig. 12) representa una serpiente que se yergue verticalmente para comer de un árbol (Toscane ha clasificado esta escena como perteneciente al motivo serpiente-árbol y la interpreta como un prototipo babilónico del conocido episodio bíblico).

La iconografía presenta otras escenas emparentadas con éstas: un pájaro posado en un árbol, entre animales caprinos (por ejemplo, Parrot, figs. 35-36, etc.); el árbol, el disco solar, hombres ritualmente disfrazados de peces (figuras 110-111, por ejemplo), o árbol, espíritus alados, disco solar (figs. 100, 104, etc.). Nos hemos limitado a men-

cionar algunos de los grupos más significativos y más frecuentes, sin pretensión de agotar la rica documentación mesopotámica. Pero es evidente el valor cosmogónico que constantemente tiene el árbol sagrado en ese conjunto (cf. también el material inventariado por A. J. Wensinck en su interesante memoria *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia,* y que Nell Parrot no ha utilizado). Ninguno de los emblemas que acompañan al árbol puede ser interpretado en un sentido naturalista, por la sencilla razón de que, en la concepción mesopotámica, la «naturaleza» misma era algo totalmente distinto de lo que es para la experiencia y para la concepción moderna. Basta recordar, por ejemplo, que ningún ente ni ninguna acción significativa llegan a tener eficacia (para el mesopotámico como para el hombre arcaico en general) más que en la medida en que la cosa tiene un prototipo celeste y la acción repite un gesto cosmológico primordial.

99. ARBOL COSMICO

La tradición india, desde sus textos más antiguos (por ejemplo, *Atharva Veda,* II, 7, 3; X, 7, 38; etc.), representa al cosmos bajo la forma de un árbol gigante. En los Upanishads se precisa dialécticamente esta concepción: el universo es un «árbol invertido» que hunde sus raíces en el cielo y extiende sus ramas sobre la tierra entera. (No está excluido que esta imagen haya sido sugerida por el desbordamiento de los rayos del sol; cf. *Rig Veda,* I, 24, 7: «Hacia abajo se dirigen las ramas, arriba está la raíz, ¡desciendan sobre nosotros sus rayos!»). El *Katha Upanishad* (VI, 1) lo describe así: «Ese Açvattha eterno, cuyas raíces están arriba y cuyas ramas están abajo, es lo puro *(çukram),* es el brahmán, es lo que se llama la no muerte. Todos los mundos descansan en él». El árbol *açvattha* representa aquí, con toda claridad, la *manifestación* del brahmán en el cosmos, es decir, la creación como movimiento descendente. En otros textos de los Upanishads se confirma y se precisa esta intuición del cosmos como árbol. «Sus ramas son el éter, el aire, el fuego, el agua, la tierra, etc.» *(Maitri Up.,* VI, 7). Son los elementos cosmológicos los que manifiestan a ese «brahmán cuyo nombre de Açvattha» *(ibíd.)*.

En el *Bhagavad Gîtâ,* XV, 1-3), el árbol cósmico llega a expresar no sólo el universo, sino además la condición del hombre en el mundo: «Se dice que hay un Açvattha imperecedero, con las raíces arriba, las ramas abajo, cuyas hojas son los himnos del Veda; quien lo conoce, conoce el Veda. Sus ramas crecen en altura y en profundidad, brotando sobre las *gunas;* sus yemas son los objetos de los sentidos; por abajo, sus raíces se ramifican, vinculadas a las acciones, en el mundo de los hombres. Desde este mundo no se percibe su forma, ni su final, ni su principio, ni su envergadura. Es menester cortar primero, con el arma resistente del renunciamiento, ese Açvattha de potentes raíces, y buscar luego el lugar del que no se vuelve...» (trad. por Senart). El universo entero, así como la experiencia del hombre que en él vive y que no se ha separado de él, están simbolizadas aquí por el árbol cósmico. Por todo aquello en que coincide con el cosmos o participa del cosmos, el hombre se pierde en la misma manifestación, única y vasta, de brahmán. «Cortar de raíz el árbol» equivale a retirar al hombre del cosmos, a aislarlo de los «objetos de los sentidos» y de los «frutos de sus acciones». Ese motivo de la separación de la vida cósmica, del retiro en sí mismo y del recogimiento, considerados como única posibilidad que el hombre tiene de trascenderse y de liberarse, vuelve a aparecer en un texto del Mahâbhârata. «Teniendo su fuente en lo no manifestado *(ayakta;* Coomaraswamy, *Inverted Tree,* 20, lo identifica con el *asat* o no ser, al que se refiere *Atharva Veda,* X, 7, 21), emergiendo de sí mismo como de un soporte único, su tronco es *buddhi* (inteligencia), sus cavidades internas son canales para los sentidos; los elementos cósmicos son sus ramas, los objetos de los sentidos; sus hojas, sus hermosas flores son el bien y el mal *(dharmâ-dharmav);* el placer y el sufrimiento son sus frutos. Este eterno árbol-brahmán *(brahma-vrkça)* es fuente de vida *(âjîvyah)* para todos los seres... Si corta y rompe el árbol con el arma del conocimiento metafísico *(jnânena)* y si goza así en el espíritu, no volverá nunca más...» *(Açvamedha Parva,* cit. por Coomaraswamy, 20, según la versión utilizada por Sankara en su comentario al *Bhagavad Gîtâ,* XV, 1).

100. EL ARBOL «INVERTIDO»

No es éste el lugar de hacer la exégesis filosófica de los textos antes citados. Nos basta con ver que, en efecto, el cosmos se identifica con el «árbol invertido». Ese ideograma mítico y metafísico no es un caso aislado. Masûdi menciona (*Morug-el-Dscheb,* 64, 6) una tradición sabea según la cual Platón habría afirmado que el hombre es una planta invertida, cuyas raíces se extienden hacia el cielo y las ramas hacia la tierra (cit. por Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens,* 54). La misma tradición aparece en la doctrina esotérica hebraica: «El árbol de la vida se extiende desde lo alto hacia abajo y el sol lo ilumina enteramente» (*Zohar,* Beha' Alotheka; cit. por Coomaraswamy, 21). Lo mismo ocurre con la tradición islámica del «árbol de la felicidad», cuyas raíces se hunden en el último cielo y cuyas ramas se extienden sobre la tierra (cf. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols,* 33; Asín Palacios, *La escatología musulmana en la «Divina Comedia»* [Madrid [2]1942] 235). Dante se representa el conjunto de las esferas celestes como la copa de un árbol cuyas raíces miran hacia arriba:

In questa quinta soglia
dell'albero che vive della cima,
e fruta sempre, e mai non perde foglia.

(*Paradiso,* XVIII, 28s).

La «quinta rama» es la esfera del planeta Júpiter. «El árbol que vive de su copa» es un árbol invertido. Otro poeta florentino, con influencia del Dante, Federigo Frezzi, describe «la planta más bella del paraíso, la planta feliz que conserva la vida y la renueva», «cuya raíz estaba arriba, en el cielo, y cuyas ramas se dirigen hacia la tierra»:

Su dentro al cielo avea la sua radice
e giù inverso terra i rami spande.

(*Il Quadriregio,* libro IV, cap. 2, cit. por A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo* [1925] 157).

Holmberg encuentra la misma tradición en el folklore islandés y finlandés (*op. cit.,* 55). Los lapones sacrifican todos los años un buey al dios de la vegetación, y en esa ocasión colocan junto al altar un árbol, con las raíces hacia arriba y la copa en tierra (*ibíd.;* cf. Kagarow, *Der Umgekehrte Schamanenbaum,* 183). En las tribus australianas wiradyuri y kamilaroi, los hechiceros tenían un árbol mágico que plantaban boca abajo. Después de ungir sus raíces con sangre humana, lo quemaban (W. Schmidt, *Ursprung,* III, 1030s). A propósito de esta costumbre, recuerda Schmidt las ceremonias de iniciación de otra tribu australiana, yuin (*ibíd.,* 757s, 806); se entierra al joven que hace el papel de muerto, y acto seguido se coloca sobre él un arbusto. Cuando los neófitos, candidatos a la iniciación, se acercan a él, el joven hace temblar el arbusto, después se levanta y sale de la tumba. Según Schmidt, el arbusto representaría el árbol celeste de las estrellas (cf. igualmente Hentze, *Mythes et symboles,* 182s).

101. YGGDRASIL

El árbol cósmico, acompañado unas veces de pájaros (Hentze, lám. VI), otras de caballos, otras de tigres (láms. VII-VIII, fig. 148), aparece también en la China arcaica, donde se confunde a veces, como en otras regiones, con el árbol de la vida. El sentido de esta fusión irá precisándose en las páginas que siguen. El conjunto árbol cósmico-animal mítico lunar aparece en un documento iconográfico maya, que representa un jaguar atado al árbol de la vida (la escena figura en el *Codex Bordonicus,* fig. 149, Hentze). En los pueblos árticos y en las costas del Pacífico, el árbol cósmico —cuyas ramas alcanzan el tercer cielo, cuando no el séptimo— desempeña un papel central tanto en la mitología como en los ritos. Se le relaciona muchas veces con el antepasado mítico, porque los hombres se consideran descendientes de un antepasado nacido de un árbol (cf. M. Eliade, *Le chamanisme,* 224s). En otro párrafo insistiremos sobre estas creencias acerca de la descendencia mítica de un símbolo cosmológico-vegetal.

El árbol cósmico por excelencia es Yggdrasil. Sus raíces

se hunden hasta el corazón de la tierra, donde se halla el reino de los gigantes y el infierno (*Völuspâ,* 19; *Grimnismâl,* 31). Junto a él está la fuente milagrosa Mîmir («meditación», «recuerdo»), en la que Odín dejó como prenda un ojo suyo y a la que vuelve sin cesar para refrescar y aumentar su sabiduría (*Völuspâ,* 28-29). La fuente Urd está siempre en los mismos parajes, junto a Yggdrasil; allí celebran cotidianamente sus consejos los dioses y allí administran la justicia. Con el agua de esa fuente riegan las Nornas el árbol gigante, para volverle a dar juventud y fuerza. La cabra Heidrûn, un águila, un ciervo y una ardilla están en las ramas de Yggdrasil; en sus raíces está la víbora Nidhögg, que intenta derribarlo. El águila ataca todos los días a la víbora (motivo cosmológico frecuente también en otras civilizaciones; cf. M. Eliade, *Mitul Reintegrarii,* 41s, 52). Cuando tiemble el universo hasta en sus cimientos, con el cataclismo que el *Völuspâ* anuncia y que pondrá fin al mundo, para instaurar una nueva era paradisíaca, Yggdrasil sufrirá violentas sacudidas, pero no caerá (*Völuspâ,* estr. 45). Esa conflagración apocalíptica, anunciada por la profetisa, no desintegrará el cosmos.

Kaarle Krohn ha intentado explicar el mito de Yggdrasil por el árbol de la vida del Antiguo Testamento, y Sophus Bugge, por la leyenda de la cruz de Jesucristo. Ambas hipótesis son inaceptables. Odín ata su caballo a Yggdrasil, y es difícil creer que este motivo —central en la mitología escandinava— sea tan tardío. Holmberg (67) observa, y con razón, que la presencia del águila en Yggdrasil (detalle que falta en la tradición bíblica) remite más bien ese símbolo cosmológico a los tipos norteasiáticos. La lucha entre el águila y la serpiente, lo mismo que la lucha de Garuda con el reptil (motivo muy conocido en la mitología y la iconografía indias), es un símbolo cosmológico de la lucha entre la luz y las tinieblas, de la oposición de los dos principios, solar y subterráneo. Es difícil decir si han intervenido o no elementos judeocristianos en la concepción de Yggdrasil, porque de las afinidades que Holmberg descubre entre el árbol cósmico de la mitología escandinava y los tipos norteasiáticos no se puede deducir con rigor que aquél dependa de éstos. En todo caso, Alfred Detering ha probado, en un trabajo muy documentado, *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit* (Leipzig 1939), que se puede seguir hasta época prehistórica, entre los indoeuropeos, la personificación del árbol cósmico y del árbol de la vida en una encina, y que en todo caso, el mito ha sido elaborado por pueblos protogermánicos en las regiones del norte de Europa. La fusión del árbol cósmico con el árbol de la vida se encuentra también entre los germanos. Ya hemos observado que un árbol sagrado y mítico se identifica a veces con una especie botánica determinada (el *açvattha,* entre los indios; la palmera datilera, entre los mesopotamios; etc.). En el caso de Yggdrasil, el hecho de que la encina figure en los monumentos prehistóricos, y la continuidad con que aparecen las hojas de encina y el árbol sagrado representado bajo forma de encina en los motivos del arte decorativo tanto religioso como popular, demuestra sobradamente que se trata de una concepción autóctona.

102. EPIFANIAS VEGETALES

La epifanía de una divinidad en un árbol es un motivo corriente en el arte plástico paleo-oriental; puede observarse igualmente en todo el mundo indomesopotámico-egipcio-egeo (cf. también Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea,* II, 260). Generalmente, la escena representa la teofanía de una divinidad de la fecundidad. El cosmos se nos revela como manifestación de las fuerzas creadoras divinas. En Mohenjo Daro, por ejemplo (tercer milenio), encontramos la epifanía divina en una *ficus religiosa* (Marshall, lám. XII, fig. 18); el árbol está esquematizado en forma que recuerda el árbol sagrado mesopotámico. Vestigios de teofanías vegetales aparecen incluso en los textos védicos. Además del *açvattha,* símbolo cósmico, y de Brahmán, que se revela en un árbol (§ 99), podemos encontrar otras expresiones de la teofanía vegetal en los documentos védicos que reflejan una «experiencia religiosa popular», es decir, conservan las fórmulas arcaicas concretas. «¡Oh hierbas! ¡Oh vosotras, madres! ¡A vosotras saludo como a diosas», proclama el *Yajur Veda,* IV, 2, 6. Un largo himno del *Rig Veda* (X, 97) está consagrado a las plantas, refiriéndose especialmente a sus virtudes terapéuticas y rege-

neradoras (expresión minimizada de la «hierba de la vida» y de la inmortalidad). El *Atharva Veda* (IV, 136, 1) ensalza a una planta llamándola «divinidad nacida de la diosa tierra». Esa misma teofanía, en el plano vegetal, explica el «dueño de los vegetales», *Vanaspati,* cuyo culto aparece mencionado en el *Rig Veda* (VII, 34, 23; X, 64, 8). Gracias al prototipo cósmico del que reciben sus virtudes, las hierbas facilitan el parto, incrementan el poder genético, aseguran fertilidad y riqueza. Por eso se llega incluso a recomendar el sacrificio de animales a las plantas (cf., por ejemplo, *Taittiryia Samhîtâ,* II, 1, 5, 3). El círculo de la energía genética del cosmos está formulado en el *Çatapatha Brâhmana* (IX, 3, 3, 15) como sigue: rayo, lluvia, plantas. Lo sagrado se manifiesta aquí en el acto esencial de la renovación de la vida vegetativa.

Un magnífico ejemplo de teofanía en un árbol es el célebre bajo relieve de Assur (Museo de Berlín; Parrot, fig. 69), que representa a un dios con la parte superior del cuerpo emergiendo de un árbol. A su lado están las «aguas que desbordan» del vaso inagotable, símbolo de la fertilidad. Un animal caprino, atributo de la divinidad, aparece comiendo las hojas del árbol. En la iconografía egipcia encontramos el motivo del «árbol de la vida», del que salen brazos divinos cargados de dones y derramando con un vaso el agua de la vida (Bergema, *De boom des levens,* figs. 91-93; Marconi, *Riflessi mediterranei,* figs. 41-42). Evidentemente, entre la teofanía que se desprende de estos ejemplos y el motivo del «árbol de la vida» ha habido contaminaciones y su proceso es fácil de comprender: la divinidad que se revela en el cosmos bajo la forma de un árbol es al mismo tiempo fuente de regeneración y de «vida sin muerte», una fuente hacia la cual se vuelve el hombre, porque ve en ella la justificación de sus esperanzas acerca de su propia inmortalidad. En el modo como se articula el conjunto árbol-cosmos-divinidad, hay simetría, asociación, fusión. Los llamados dioses de la vegetación están muchas veces representados bajo forma de árboles: Atis y el abeto, Osiris y el cedro, etc. Los griegos representaron algunas veces a Artemis en un árbol. Así, por ejemplo, en Boiai (Laconia) se adoraba un mirto bajo el nombre de Artemis Sôteira. Cerca de Orcomene, en Arcadia, había en

un cedro una xoana de Artemis Kedreatis (Pausanias, III, 22, 12). A veces, las imágenes de Artemis se adornaban con ramas. Es conocida la epifanía vegetal de Dionisos, llamado a veces Dionisos Dendrites (Harrison, *Prolegomena,* 425s). Recordemos también la encina oracular sagrada de Zeus en Dodona, el laurel de Apolo en Delfos, el olivo silvestre de Hércules en Olimpia, etc. Sin embargo, en Grecia no hay pruebas de la existencia de un culto del árbol más que en dos sitios: el árbol del Citheron al que se creía que Penteo se había encaramado para espiar a las Ménades —y que por orden del oráculo era venerado como un dios (Pausanias, II, 2, 7)— y el plátano de Helena, en Esparta.

Hay un ejemplo muy claro de teofanía vegetal en el culto de la diosa india (prearia) Durgâ. Los textos que vamos a citar son tardíos, pero su carácter popular les confiere una antigüedad de la que no podemos dudar. En el *Devî-Mahâtmya* (cap. XCII, vv. 43-44) la diosa proclama: «Después, ¡oh dioses!, alimentaré (lit., sustentaré) al universo entero con esos vegetales que mantienen la vida y que nacen de mi cuerpo incluso durante el período de las lluvias. Seré entonces gloriosa sobre la tierra como *Sâkambarî* («la que lleva las hierbas» o «nutre las hierbas») y, en ese mismo período, sacaré las entrañas al gran *asura* llamado Durgama (personificación de la sequía)». En el rito *Navapatrikâ* («las nueve hojas») se llama a Durgâ «la que habita en las nueve hojas» (cf. Eliade, *Le Yoga,* 376). Podríamos multiplicar el número de ejemplos indios (cf. Meyer, *Trilogie,* III, *passim).* Volveremos sobre este punto al estudiar las otras valencias de la sacralidad del árbol.

103. GRANDES DIOSAS Y VEGETACION

Uno de los conjuntos más frecuentes y más persistentes es el siguiente: gran diosa-vegetación-animales heráldicos-servidores. El carácter de este trabajo nos obliga a limitarnos a un pequeño número de ejemplos, de entre los muchos que tenemos a nuestro alcance. El hecho de que figure la diosa junto a un símbolo vegetal confirma el sentido que el árbol tiene en la iconografía y la mitología

arcaicas: el sentido de *fuente inagotable de la fertilidad cósmica.* En la civilización prearia del valle del Indo, que las excavaciones de Harrappa y de Mohenjo Daro han puesto al descubierto, la consustancialidad de la gran diosa y de la vegetación está representada, o bien por una asociación: diosas desnudas (tipo Yakshini) junto a una *ficus religiosa* (por ejemplo Marshall, I, figs. 63-67), o bien por una planta que emerge de la región genital de la diosa (*ibíd.,* I, 52). Las representaciones de la *ficus religiosa* son bastante frecuentes (por ejemplo, lám. XII, figs. 16, 20, 21, 25, 26) y lo mismo ocurre con las de la gran diosa desnuda (*ibíd.,* lám. I, 48, 50), tipo iconográfico común a toda la civilización calcolítica afroasiática, hasta Egipto. El árbol sagrado aparece rodeado de una cerca, y a veces figura una diosa desnuda entre dos ramas de *ficus religiosa* que brota en el centro de un círculo. El espacio iconográfico indica de manera precisa el valor sagrado de lugar santo y de «centro» (§§ 142s).

En toda Africa (Frazer, *The Magic Art,* II, 316s) y en la India (J. J. Meyer, III, 195) los árboles de látex son símbolos de la maternidad divina, y como tales, son venerados por las mujeres y buscados por los espíritus de los muertos que quieren volver a la vida. El motivo diosa-árbol, completado o no por la presencia de animales heráldicos, se ha conservado en la iconografía india, y de ella ha pasado, con algunas contaminaciones de ideas cosmogónicas acuáticas, al arte popular, en el que todavía hoy podemos observarlo. Por otra parte, es fácil comprender los vínculos que unen esos dos símbolos, aguas y plantas. Las aguas son portadoras de gérmenes, de todos los gérmenes. La planta —rizoma, arbusto, flor de loto— expresa la *manifestación* del cosmos, la aparición de las *formas.* Es de notar que las imágenes cósmicas se representan en la India emergiendo de una flor de loto. El rizoma con flores significa la actualización de la creación, «el hecho de establecerse firmemente por encima de las aguas». La coexistencia de los motivos florales-acuáticos con los motivos vegetales-femeninos se explica por la idea central de creación inagotable, cuyo símbolo es el árbol cósmico, y que se identifica con la gran diosa.

Esa asociación está firmemente establecida, tanto en las

cosmogonías védica y puránica (en las que la divinidad se *manifiesta* a la vez que el universo, como emergiendo de un loto que flota sobre las aguas), como en la concepción indoirania de la planta milagrosa, *soma.* Por lo que hace a esta última, recordemos que el *soma* está muchas veces representado en el *Rig Veda* como una fuente o un riachuelo (cf. Hillebrandt, *Vedische Mythologie,* I, 319s), pero también como una *planta* paradisíaca, que algunos textos, y sobre todo los textos védicos tardíos y posvédicos, colocan en un vaso (símbolo acuático; cf. § 61). Este polimorfismo se justifica si tenemos en cuenta todo lo que el *soma* implica: asegura la vida, la fertilidad, la regeneración, es decir, todo aquello que va implicado también en el simbolismo de las aguas y que está explícitamente formulado en el simbolismo de las plantas. El rapto del *soma* en el *Mahabhârata,* I, pone de manifiesto su doble estructura, a la vez acuática y vegetal; se nos habla de él como de una bebida milagrosa, pero se nos dice al mismo tiempo que Garuda lo «arranca» *(samutpâtya),* como si fuera una hierba (XXXIII, 10). En el simbolismo de los Upanishads vuelve a aparecer la misma asociación: agua-árbol; «el río sin edad» *(vijâra nadî:* el que regenera) aparece junto al «árbol soporte» *(Kausitaki Up.,* I, 3). Las dos fuentes místicas están en el cielo, y en el cielo está también no la sustancia concreta, pero sí el prototipo de todas las bebidas regeneradoras y dispensadoras de inmortalidad: *hom* blanco, *soma,* la miel divina de los fineses, etc.

La misma asociación agua-árbol aparece en la tradición judaica y cristiana. Ez 47 describe la fuente maravillosa que brotaba al pie del templo, rodeada de árboles frutales (el valor simbólico-metafísico del agua que brota bajo el templo y de los árboles no deja lugar a dudas, porque el templo está en el «centro del mundo»; cf. § 142). Ap 22, 1-2 vuelve a tomar, precisándola todavía más, la expresión cosmológica y soteriológica del conjunto agua-árbol. «Entonces, el ángel me enseñó el río del agua de la vida, claro como el cristal, que manaba del trono de Dios y del Cordero. En el centro de la plaza de la ciudad y en las márgenes del río está el árbol de la vida, que da doce cosechas, produciendo frutos todos los meses, y las hojas de este árbol son para salud de las naciones». El prototipo bíblico se

encuentra, naturalmente, en el Edén: «El árbol de la vida en medio del jardín, con el árbol del conocimiento del bien y del mal. Un río salía del Edén que regaba el jardín, desde allí se dividía y formaba cuatro brazos» (Gn 2,9-10). El templo, lugar sagrado por excelencia, se asemeja al prototipo celeste: el paraíso.

104. SIMBOLISMO ICONOGRAFICO

La asociación de los símbolos acuáticos y vegetales aparece de manera explícita y muy coherente en la cosmogonía india que subyace al arte decorativo. Coomaraswamy (*Yaksas,* II, 2-3) da la fórmula siguiente: un rizoma de loto lleno de hojas y de flores *(lata-kamma, malâ-kamma),* muchas veces sosteniendo, o encuadrando flores y animales (cf. *sakuna-yatthi),* saliendo de la boca o del ombligo de un yaksha o de otro símbolo acuático, es decir, de un vaso lleno *(punna-ghata)* o de las fauces abiertas de un *makara* o de un elefante con cola de pez. El «vaso lleno» es un símbolo que volveremos a encontrar en otras partes, y siempre relacionado con la «planta de vida» o con un emblema cualquiera de fertilidad. Después de la época de Gudea, por ejemplo, el «árbol sagrado» desaparece del repertorio acadosumerio, en el que es sustituido por la «planta de vida», que sale de un vaso (Parrot, 59). El «vaso lleno» está sostenido siempre por un dios o un semidiós, nunca por un hombre. A veces se suprime el «vaso» y el agua mana directamente del cuerpo mismo de la divinidad (cf. Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams* [Berlín 1933] figs. 6, 13, etc.). No podía expresarse en forma más clara la creencia en que la vida y la regeneración dimanan directamente de la sustancia divina, o más exactamente, de su revelación plenamente manifestada, es decir, de la teofanía.

Al motivo decorativo del rizoma emergiendo de un emblema acuático corresponde en la mitología la concepción puránica del nacimiento de Brahma. Se da al dios el nombre de *abjaja,* «nacido del loto», que sale del ombligo de Vishnú *(Agni Purâna,* cap. XLIX). Coomaraswamy (*op. cit.,* II, 25) ha probado el origen y el fundamento

védico de esta concepción. Lo que el símbolo «loto (o rizoma) emergiendo de las aguas (o de un emblema acuático)» expresa es la procesión cósmica misma. Las aguas representan lo no manifestado, los gérmenes, las latencias; el símbolo floral representa la manifestación, la creación cósmica. Varuna, en tanto que dios de las aguas (cf. nutridas referencias en Meyer, III, 207), de la lluvia y de la fertilidad, era originariamente la raíz del árbol de la vida, la fuente de toda la creación *(Rig Veda,* I, 24, 7; cf. Coomaraswamy, II, 29).

105. GRAN DIOSA-ARBOL DE LA VIDA

Esta asociación gran diosa-árbol de la vida era conocida también en Egipto. Un relieve representa a Hathor, en un árbol celeste (sin duda el árbol de la inmortalidad), dando de beber y de comer al alma del muerto, es decir, asegurándole la continuidad de la vida, la supervivencia (cf. la figura de la página 58 en Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt).* Debemos relacionar esta representación con la serie iconográfica que representa las manos cargadas de dones o el busto de la diosa, emergiendo de un árbol y dando de beber al alma del difunto. Hay otra serie paralela a ésta: la de la diosa del destino, sentada en las ramas bajas de un árbol enorme que simboliza el cielo, y en cuyos ramos están inscritos los nombres de los faraones y su destino (F. Max Müller, *Egiptian Mythology,* 53). Este motivo vuelve a aparecer en las creencias populares altaicas (de los yakuts, etc.; Holmberg, *op. cit.,* 97): al pie del árbol de la vida, que tiene siete ramas, está la «diosa de las edades».

La misma asociación mítica y cultual se da en Mesopotamia. Gilgamesh encuentra en un jardín un árbol milagroso y junto a él a la divinidad Siduri (la «muchacha»), que lleva el calificativo de *sabitu,* es decir, «la mujer del vino» (Autran, *Préhistoire du Christianisme,* I, 143). De hecho, según Autran, Gilgamesh la encuentra junto a una cepa de vid; la vid era identificada por los paleo-orientales con la «hierba de la vida», y el ideograma sumerio de la «vida» era originariamente una hoja de parra *(ibíd.,* 142). Esta

planta maravillosa estaba consagrada a las grandes diosas. A la diosa madre se le daba al principio el nombre de «madre cepa de vid» o de «diosa cepa de vid» (S. Langdon, *Tammuz and Ishtar* [Oxford 1914] 43). Albright ha probado *(The Babylonian Sage Ut-Napistim nuqu)* que en las recensiones arcaicas de la leyenda de Gilgamesh Siduri ocupaba un lugar muy importante. Gilgamesh le pide directamente a ella la inmortalidad. Jensen la ha identificado con la ninfa Calipso de la *Odisea* (V, 68s). Como Calipso, Siduri tenía el aspecto externo de una muchacha, llevaba velo, estaba cargada de racimos de uva y moraba en un lugar del que manaban las cuatro fuentes (V, 70); su isla estaba situada en el «ombligo del mar» *(omphalos thalássês, Odisea,* I, 50), y podía conferir a los héroes la inmortalidad, la ambrosía celeste con que tentó también a Ulises (V, 135s).

Calipso era una de las innumerables teofanías de la gran diosa, que se revelaba en el «centro del mundo», junto al *omphalos,* el árbol de la vida y las cuatro fuentes. Por otra parte, la vid era la expresión vegetal de la inmortalidad, como el vino ha sido, en las tradiciones arcaicas, el símbolo de la juventud y de la vida eterna (cf. francés, «eau de vie»; gaélico whiskey, lit. «water of life»; persa, *mâie-i-shebâb,* «bebida de la juventud»; sumerio, *geshtin,* «árbol de la vida»; cf. Albright, *The Goddess of Life and Wisdom,* 276). La Misná (Sanedrín, 70a) afirma que el árbol de la ciencia del bien y del mal (Gn 2,9) era una vid. El libro de Henoc (24,2) localiza esta vid-árbol de la ciencia del bien y del mal entre siete montañas, lo mismo que el poema de Gilgamesh (Albright, *Goddess,* 283). A la diosa serpiente Hannat le estaba permitido comer de los frutos del árbol, lo mismo que a las diosas Siduri y Calipso. Las uvas y el vino siguieron simbolizando la sabiduría hasta época tardía (cf. Prov 8,19). Pero la concepción primitiva de la vid —árbol cósmico-árbol del conocimiento y de la redención— se ha conservado en el mandeísmo con una coherencia sorprendente. El vino *(gufnâ)* es, para esta gnosis, la incorporación de la luz, de la sabiduría y de la pureza. El arquetipo del vino *(qadmâiâ)* está en el mundo superior, celeste. La vid arquetipo está compuesta en su interior de agua, sus hojas son «espíritus de la luz» y sus

nudos, granos de luz. De ella nacen los ríos de agua santa, de los que beberán los hombres; el dios de luz y de sabiduría, el redentor *(mandâ d'haiiê),* es identificado también con la vid de la vida *(gufnâ d'haiiê),* y la vid a su vez está considerada como un árbol cósmico, puesto que envuelve al cielo y sus uvas son las estrellas (Albright, *op. cit.,* 266).

El motivo mujer desnuda-vid se ha transmitido también en las leyendas apócrifas cristianas. Así, por ejemplo, en las *Preguntas y Respuestas (Intrebari si Raspunsuri,* CXXVII), compilación tardía, traducida del eslavo al rumano en el siglo XVII, se cuenta cómo Pilato encontró a su mujer, desnuda, en una viña, junto a una cepa que había brotado de sus vestidos manchados con la sangre de Cristo y que había producido frutos milagrosamente. (La leyenda está contaminada por el motivo de la creación de las plantas consecutiva al sacrificio de una divinidad o a la muerte violenta de un héroe; cf. Eliade, *La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»,* 25).

En el mundo egeo y helénico, el conjunto diosa-árbol-montaña-animales heráldicos es también frecuente. Recordemos el gran anillo de Micenas (cf. Nilsson, I, lám. 17, 1), que representa una escena cultual en la que la diosa, con una mano sobre el pecho desnudo, está sentada bajo el árbol de la vida, rodeada de una serie de emblemas cosmológicos: el *labrys,* el sol, la luna, las aguas (las cuatro fuentes). La escena se parece mucho al relieve semítico reproducido por Holmberg (fig. 30), que representa a la diosa sentada en un trono junto al árbol sagrado y sosteniendo en sus brazos al divino niño. Una moneda de Myra (Licia) representa la teofanía de la diosa en medio del árbol (Cook, *Zeus,* II, 1, 681, fig. 620). Del repertorio egeo, señalemos también el anillo de oro de Mochlos, en el que figura la diosa en una barca, con un altar y un árbol (Nilsson, I, lám. 13, 6), y la célebre escena de la danza ante el árbol sagrado *(ibíd.,* 13, 5; cf. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times,* 36s, fig. 3).

Todas estas asociaciones míticas e iconográficas no son producto del azar ni están desprovistas de valor religioso y metafísico. ¿Qué significan esos conjuntos diosa-árbol, diosa-vid, rodeados de emblemas cosmológicos y de animales heráldicos? Significan que ese lugar es un «centro del

mundo», que en él está la fuente de la vida, de la juventud y de la inmortalidad. Los árboles representan al universo en continua regeneración; pero en el centro del universo se encuentra siempre un árbol, el árbol de la vida eterna o de la ciencia. La gran diosa es la personificación de la fuente inagotable de creación, de ese fundamento último de la realidad. Es la expresión mítica de esa intuición primordial que localiza la sacralidad, la vida y la inmortalidad en un «centro».

106. EL ARBOL DEL CONOCIMIENTO

En medio del paraíso estaban el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 2,9), y Dios prohibió a Adán que comiera los frutos de este último, «porque el día en que comas de él, morirás» (Gn 2,17). ¿Por qué no menciona Dios el árbol de la vida? ¿Porque es un doble del árbol de la ciencia o porque, como algunos han creído (cf. Paul Humbert, *Études sur le récit du Paradis,* 22s), estaba «oculto» y no podía ser identificado ni era, por tanto, accesible hasta el instante en que Adán se apropiara del conocimiento del bien y del mal, es decir, de la sabiduría? Nosotros nos inclinamos hacia esta segunda hipótesis. El árbol de la vida puede conferir la inmortalidad, pero no es cosa fácil llegar hasta él. Está «oculto», como la hierba de inmortalidad que Gilgamesh busca en el fondo del océano, o custodiado por monstruos, como lo están las manzanas de oro del jardín de las Hespérides. La coexistencia de estos dos árboles milagrosos —el de la vida y el de la sabiduría— no es tan paradójica como a primera vista puede parecer. Se encuentra también en otras tradiciones arcaicas; en la entrada oriental del cielo los babilonios ponían dos árboles: el de la verdad y el de la vida, y un texto de Ras-Shamra nos dice que Alein concede a Ltpn la sabiduría y la eternidad a la vez (Humbert, 22).

La serpiente induce a Adán y a Eva a que coman del árbol de la ciencia, asegurándoles que sus frutos no les traerán la muerte, sino la divinización. «No moriréis. Pero Dios sabe que el día en que comáis de este fruto se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, con conocimiento del bien y del mal» (Gn 3,4-5). El hombre, ¿será semejante a Dios sólo por el hecho de conocer el bien y el mal, o bien porque, al hacerse omnisciente, podrá «ver» dónde se encuentra el árbol de la vida y sabrá cómo adquirir la inmortalidad? El texto bíblico es en este punto perfectamente claro. «Y Yahvé Elohim ha dicho: He aquí que Adán se ha convertido en uno como nosotros por el conocimiento del bien y del mal. Ahora, que no alargue la mano, que no coja también el fruto del árbol de la vida, lo coma y viva eternamente» (Gn 3,22). El hombre, pues, no podía adquirir la divinidad más que probando los frutos del segundo árbol: el de la inmortalidad. ¿Por qué entonces la serpiente tentó a Adán, instándole a probar del árbol de la ciencia, que no podía darle más que la sabiduría? Si la serpiente prefiguraba efectivamente el espíritu del mal, y en calidad de tal se oponía a la inmortalidad del hombre, tenía que «impedir» a éste acercarse al árbol de la vida. La serpiente constituye el obstáculo con que tropieza el hombre en su búsqueda de la fuente de la inmortalidad, del árbol de la vida. Veremos que esta interpretación se confirma en otras tradiciones que inmediatamente tendremos ocasión de señalar. Pero la tentación de la serpiente puede tener también otra explicación: la serpiente quería adquirir la inmortalidad para sí (como efectivamente la adquiere en los mitos de otros pueblos) y necesitaba descubrir el árbol de la vida, perdido entre la multitud de árboles del paraíso, para poder ser la primera en probar sus frutos; por eso incita a Adán a que «conozca el bien y el mal»; Adán, con su ciencia, le habría revelado dónde estaba el árbol de la vida.

107. LOS GUARDIANES DEL ARBOL DE LA VIDA

El conjunto hombre primordial (o héroe) en busca de la inmortalidad-árbol de la vida-serpiente o monstruo que guarda el árbol (o impide por astucia que el hombre pruebe sus frutos) aparece también en otras tradiciones. El sentido de esa coexistencia (hombre, árbol, serpiente) está bastante claro: la inmortalidad es difícil de adquirir; está concentrada en un árbol de la vida (o una fuente de la vida), emplazado en un lugar inaccesible (en el confín de

la tierra, en el fondo del océano, en el país de las tinieblas, en la cúspide de una montaña muy alta o en un «centro»); un monstruo (una serpiente) guarda el árbol, y el hombre, que tras múltiples esfuerzos consigue acercarse a él, tiene que luchar con el monstruo y vencerlo para apoderarse de los frutos de inmortalidad.

Salta a la vista que la lucha con el monstruo tiene un sentido iniciático; el hombre tiene que pasar por una serie de «pruebas», tiene que convertirse en «héroe» para tener derecho a adquirir la inmortalidad. El que no vence al dragón o a la serpiente no tiene acceso al árbol de la vida, es decir, no puede adquirir la inmortalidad. La lucha del héroe con el monstruo no siempre es física. Adán fue vencido por la serpiente sin haber luchado con ella en el sentido heroico (como Hércules, por ejemplo); fue vencido por la astucia de la serpiente, que le indujo a hacerse semejante a Dios, incitándole a infringir la orden divina y condenándole así a la muerte. Claro está que en el texto bíblico la serpiente no desempeña el papel de «protector» del árbol de la vida, pero dadas las consecuencias de la tentación, podría atribuírsele tal misión.

Gilgamesh, el héroe babilonio, corre la misma suerte. Quiere también obtener la inmortalidad; entristecido, en efecto, por la muerte de su amigo Enkidu, se lamenta: «¿Tendré yo también que acostarme, como él, algún día, para no despertar ya más?» (Tableta VIII, pasaje citado por Virolleaud, *Le voyage de Gilgamesh au Paradis,* 204). Sabe que no hay más que un hombre en el mundo que pueda ayudarle —el sabio Ut-Napishtim, que escapó al diluvio y a quien los dioses han concedido una vida inmortal— y Gilgamesh se pone en camino hacia su casa, situada allá, en la «desembocadura de los ríos». El camino es largo, penoso, sembrado de obstáculos como todos los caminos que llevan al «centro», al «paraíso» o a una fuente de inmortalidad. Ut-Napishtim vive en una isla rodeada por las aguas de la muerte, que el héroe logra, pese a todo, atravesar. Es natural que ante algunas de las «pruebas» a las que Ut-Napishtim le somete, Gilgamesh deje traslucir su incapacidad; no logra, por ejemplo, velar durante seis días y seis noches seguidas. Su suerte está echada de antemano; no adquirirá la vida eterna, no podrá hacerse

semejante a los dioses porque no posee ninguna de sus cualidades.

Sin embargo, accediendo a las súplicas de su mujer, Ut-Napishtim revela a Gilgamesh que existe en el fondo del océano una hierba «llena de espinas» (es decir, difícil de lograr) que no confiere la inmortalidad, pero que prolonga indefinidamente la juventud y la vida de quien la come. Gilgamesh se ata unas piedras a los pies y baja a buscarla al fondo del mar. La encuentra, arranca una rama, se desata las piedras y vuelve a la superficie. En el camino que le lleva a Uruk se detiene a beber en una fuente; atraída por el olor de la planta, una serpiente se acerca y se la traga, haciéndose con ello inmortal. Gilgamesh, como Adán, pierde la inmortalidad por la astucia de la serpiente y por su propia estupidez. Lo mismo que no supo salir triunfante de las «pruebas» a las que Ut-Napishtim le había sometido, no supo tampoco conservar lo que con ayuda de tanta benevolencia había logrado (recordemos que, durante su viaje, le habían ayudado la diosa Sabitu, Urnashabi —barquero de Ut-Napishtim—, el propio Ut-Napishtim y la mujer de éste). El monstruo, la serpiente, era, pues, el adversario por excelencia de la inmortalidad del hombre. Cuando, mucho antes de Gilgamesh, el rey legendario de Kish, Etana, pidió al sol y al dios Anu la «hierba de vida» para que su mujer pudiera darle un heredero, el rey fue elevado al cielo por un águila, que la serpiente, con su astucia, había hecho caer en un foso. El conflicto entre la serpiente y el águila es, como hemos visto (§ 101), uno de los motivos de la mitología euroasiática.

108. MONSTRUOS Y GRIFOS

También la tradición irania conoce un árbol de vida y de regeneración que crece en la tierra y su prototipo celeste. El *haoma* terrestre, el *hom* «amarillo» —concebido, lo mismo que el *soma* de los textos védicos, unas veces como planta y otras como fuente— crece en las montañas *(Yasna,* X, 3-4); Ahura Mazda lo plantó originariamente en el monte Haraiti *(ibid.,* X, 10). Su prototipo está en el cielo; es el *haoma* celeste o *gaokerena* (el *hom* blanco) que con-

fiere la inmortalidad a los que lo beben y que se encuentra en la fuente del Ardvîsurâ, en una isla del lago Vourakasha, entre millares de plantas terapéuticas (*Vidêvdât,* XX, 4; *Bundahishn,* XXVII, 4). Este *hom* blanco fue creado para abolir la decrepitud. El operará la regeneración del universo y la inmortalidad que vendrá después. Es el «rey de las plantas» (*Bundahishn,* I, 1, 5). «El que lo prueba, se hace inmortal» (*ibíd.,* XXVII, 5). Ahrimán responde a esta creación de Ahura Mazda creando a su vez un lagarto en las aguas del Vourakasha que ataque al árbol milagroso Gaokerena (*ibíd.,* XVIII, 2; cf. la serpiente Niddoggr, que ataca las raíces de Yggdrasil). Yima, el primer hombre de la tradición mítica irania, era inmortal (*Yasna,* IX, 3-5); pero, como Adán, perdió la inmortalidad por el pecado; en efecto, «mintió y se puso a pensar en la palabra falsa y contraria a la verdad» (*Yasht,* XIX, 33-34). A causa del pecado de Yima son los hombres mortales y desgraciados (cf. A. Christensen, *Le premier homme,* II, 13s).

La serpiente sigue apareciendo junto al árbol de la vida en otras tradiciones, influidas probablemente por las concepciones iranias. Los kalmuks cuentan que hay un dragón en el océano, junto al árbol Zambu, esperando a que caiga alguna hoja que pueda comer. Los buriatos hablan de la serpiente Abyrga, que se encuentra junto al árbol en un «lago de leche». En algunos relatos del Asia Central, la serpiente Abyrga se enrosca directamente al tronco del árbol (Holmberg, *Finno-Ugric Mythology,* 356s).

Grifos o monstruos vigilan siempre los caminos de la salvación, es decir, montan la guardia en torno al árbol de la vida o a otro de sus símbolos. Hércules, para apoderarse de las manzanas de oro del jardín de las Hespérides, tiene que dormir o matar al dragón que las guarda. Que lo haga el propio héroe o Atlas —mientras Hércules le sustituye sosteniendo el globo celeste— es cosa secundaria. Lo que importa es que Hércules salga airoso de esas «pruebas» heroicas y se apodere de las manzanas de oro. El vellocino de oro de Colquide está guardado también por un dragón, al que Jasón tiene que dar muerte para conseguirlo. Las serpientes «guardan» todos los caminos de la inmortalidad, es decir, todos los «centros», todos los receptáculos en que está concentrado lo sagrado, toda sustancia real, etc. Se las representa siempre en torno a la crátera de Dionisos (Carcopino, *La basilique pythagoricienne,* 299), vigilan en la lejana Escitia el oro de Apolo (Herodoto, III, 116), guardan los tesoros escondidos en las profundidades de la tierra o los diamantes y las perlas del fondo del océano; en una palabra: todo símbolo que incorpore lo sagrado, que confiera *poder, vida* y *omnisciencia.* En el baptisterio de Parma hay junto al árbol de la vida unos dragones montando la guardia. El mismo motivo vuelve a aparecer en un bajo relieve del museo de la catedral de Ferrara (Hartlaub, *Arcana Artis,* 294).

109. EL ARBOL Y LA CRUZ

El árbol de la vida es el prototipo de todas las plantas milagrosas que resucitan a los muertos, curan las enfermedades, devuelven la juventud, etc. Así, por ejemplo, en el monte Oshadi crecen cuatro hierbas maravillosas: «una de ellas, hierba muy preciada, resucita a los muertos; otra hace que las flechas salgan de las heridas; la tercera cicatriza las llagas...» (Râmâyana, *Yuddha Kânda,* 26, 6). La hierba *mritasamjîvanî,* que resucita a los muertos, es indudablemente la más preciada. Pero existe además una «hierba grande», *samdhânî,* que tiene la virtud de volver a unir las partes de un cuerpo muerto (*Mahâbhârata,* I, 76, 33). Las leyendas chinas hablan de una isla maravillosa, de la que los cuervos traen una hierba capaz de resucitar a los guerreros muertos tres días antes. Las mismas creencias se encuentran en el Irán (J. C. Coyajee, *Shahnameh Legends,* en *Cults and Legends of Ancient India and Iran* [Bombay 1936] 40s). También en el mundo romano se conocía la hierba que resucita (Plinio, *Hist. Nat.,* 25, 5) y sus virtudes son famosas en todas las leyendas europeas (cf. para los rumanos en Macedonia Candrea, *Iarba Fiarelor* [Bucarest 1928] 20). Cuando el rey Salomón pide la inmortalidad a la reina de Sabá, ésta le habla de una planta que crece entre las rocas. Salomón encuentra a un «hombre blanco», un anciano, que se pasea con la hierba en la mano y que se la entrega gustoso porque mientras la tu-

viera no podía morir. Aquella hierba daba la inmortalidad, pero no daba la juventud (Wünsche, *Lebensbaum,* 15s).

La madera de la verdadera cruz resucita a los muertos, y Elena, madre del emperador Constantino, la manda buscar (Albiruni, *Chronology,* 292). Esa madera debe su eficacia al hecho de que la cruz estaba hecha del árbol de la vida plantado en el paraíso (Wünsche, *op. cit.,* 39). En la iconografía cristiana, la cruz está muchas veces representada como un árbol de la vida (cf. indicaciones en la bibliografía). Durante toda la Edad Media y por todos los países cristianos circuló un número considerable de leyendas sobre la madera de la cruz y el viaje de Set al paraíso, leyendas que tenían su origen en el *Apocalipsis de Moisés,* en el *Evangelio de Nicodemo* y en la *Vida de Adán y Eva.* Señalemos rápidamente la variante que alcanzó mayor éxito (cf. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni,* 59s). Adán, después de haber vivido novecientos treinta y dos años en el valle de Hebrón, se ve afectado por una enfermedad mortal y envía a su hijo Set a que pida al arcángel guardián de la puerta del paraíso el óleo de la misericordia. Set, siguiendo las huellas de Adán y Eva, en las que no había vuelto a brotar la hierba, llega al paraíso y comunica al arcángel el deseo de Adán. El arcángel le aconseja que mire tres veces al paraíso. La primera vez, Set ve el agua de la que nacen cuatro ríos y sobre ella un árbol seco. La segunda vez ve una serpiente enroscada al tronco. Al mirar por tercera vez, ve que el árbol se eleva hasta el cielo; en la copa lleva un niño recién nacido y sus raíces se hunden hasta el infierno (el árbol de la vida estaba en el centro del universo y su eje atravesaba las tres regiones cósmicas). El ángel explica a Set lo que acaba de ver y le anuncia la venida de un redentor. Le entrega además tres granos de los frutos del árbol fatal del que comieron sus padres y le dice que se los ponga a Adán sobre la lengua y que morirá al cabo de tres días. Al oír el relato de Set, Adán ríe por primera vez desde su expulsión del paraíso, porque comprende que los hombres serán salvados. A su muerte, de las semillas que Set le puso en la lengua brotaron en el valle de Hebrón tres árboles, que crecieron un palmo hasta la época de Moisés. Este, que sabía su origen divino, los trasplantó al monte Tabor o al Horeb («centro del mundo»). Allí permanecieron mil años, hasta el día en que David recibió la orden divina de llevarlos a Jerusalén (otro «centro»). Después de otros muchos episodios (la reina de Sabá se niega a pisar su madera, etc.), los tres árboles se funden en uno solo, del que se hizo la cruz del Redentor. La sangre de Cristo, crucificado en el centro de la tierra, precisamente allí donde había sido creado y enterrado Adán, cae sobre el «cráneo de Adán» y bautiza así (rescatándole de sus pecados) al padre de la humanidad (cf. Eliade, *Cosmologie si Alchimie babiloniana,* 53).

En un acertijo germánico medieval (Wünsche, *op. cit.,* 13) se trata de un árbol que tiene las raíces en el infierno, la copa en el trono de Dios y que abarca entre sus ramas al mundo entero, y ese árbol es precisamente la cruz. Para los cristianos, en efecto, la cruz es el soporte del mundo: «Quapropter lignum crucis caeli sustinet machinam, terrae fundamenta corroborat, adfixos sibi homines ducit ad vitam», escribe Fírmico Materno (27, 1). En las leyendas orientales, la cruz es el puente o la escalera por la que las almas de los hombres suben hacia Dios (Holmberg, *Baum des Lebens,* 133); situada en el «centro del mundo», es la encrucijada entre el cielo, la tierra y el infierno. En algunas variantes, el madero de la cruz tiene siete escalones, al igual que los árboles cósmicos que representan los siete cielos (cf. Cartojan, *Cartile populare,* I, 123).

110. REJUVENECIMIENTO E INMORTALIDAD

Lo mismo que en el mito de la «fuente de la vida», encontramos aquí varias concepciones referentes a las hierbas y los frutos milagrosos; unos rejuvenecen, otros conceden larga vida, otros confieren incluso la inmortalidad. Cada una de estas concepciones tiene su «historia» y está modulada por ella según ciertos cánones del espíritu de la raza, de la interferencia de culturas y de las distintas concepciones de las clases sociales. «La planta de inmortalidad y de juventud», por ejemplo, era concebida de manera completamente distinta en la India y en el mundo semítico. Los semitas tenían sed de inmortalidad, de vida inmortal; los indios buscaban, en cambio, la planta que regenera y re-

juvenece. Por eso los regímenes dietéticos de la alquimia y de la medicina indias prolongan la existencia en varios cientos de años y hacen a los que los observan «potentes con las mujeres» *(balavân strîshu).* El mito de Cyavana muestra claramente cuál era el ideal profano indio: no es la *inmortalidad,* sino el *rejuvenecimiento.* Cyavana se pone de acuerdo con los Açvins para que éstos le rejuvenezcan y les da a cambio el *soma,* la ambrosía divina. Los Açvins le llevan a la «fuente de juventud» de Sarasvatî y Cyavana sale de ella joven y resplandeciente como un dios (cf. *Çatapatha Br.,* IV, 1, 5; etc.).

El indio, que aceptaba la existencia y amaba la vida, no deseaba conservarla indefinidamente; prefería gozar de una juventud prolongada. Por otra parte, la inmortalidad no era algo que pudiese tentar al sabio ni al místico, que aspiraba a la *liberación,* no a una prolongación indefinida de la existencia; que aspiraba a una separación definitiva del cosmos, a la autonomía espiritual absoluta, no a una perduración en el tiempo, aunque fuese indefinida. La misma concepción aparece entre los griegos: no aspiraban a la inmortalidad, sino a la juventud y a larga vida. En la mayor parte de las leyendas que hablan de Alejandro Magno, éste se extraña de que pueda pedirse la inmortalidad (cf. Hopkins, *The Fountain of Youth,* 19-20, y Wallis Budge, *Alexander the Great,* 93). El mito de la regeneración y del rejuvenecimiento, tal como lo concebían los indios, llegó a Europa no sólo indirectamente, a través del mundo semítico, por el Islam, sino también directamente, por los escritos de quienes viajaban por Oriente. En la carta del preste Juan (1160-1165) se dice que el Indo rodea al paraíso, que a tres días de distancia del paraíso hay una fuente y que el que bebe de ella tres veces se conserva hasta el fin de sus días como un hombre de treinta años (Hopkins, *Fountain,* 19). Del Río y Peter Maffeius aseguran que los indios de Bengala y del valle del Ganges viven trescientos o trescientos treinta años *(ibíd.,* 24). Gervasio cuenta cómo Alejandro Magno encontró, cuando buscaba en la India el «agua de la vida», unas manzanas que prolongaban la vida de los sacerdotes hasta los cuatrocientos años *(ibíd.,* 19). En la mitología escandinava, la manzana es el fruto regenerador y que devuelve la juventud. Los dioses

comen manzanas y se conservan jóvenes hasta el *ragna rök,* es decir, hasta la consumación del ciclo cósmico actual.

Estos ejemplos ponen de manifiesto las diferencias entre la estructura del ideal indio y del ideal semítico; pero, a su vez, estos temas míticos continuaron modificándose dentro de los grupos étnicos que los habían formulado. El nivel espiritual del mito por un lado y el nivel de la leyenda, de la superstición y de la costumbre por otro son completamente distintos. Un grupo popular y una minoría culta tienen un concepto y dan una interpretación del mito de la hierba de regeneración o de la inmortalidad absolutamente distintos. Sin embargo, en todas las variantes de ese tema central (por grandes que sean las diferencias debidas al espíritu étnico, al grupo social o incluso a las vicisitudes de su difusión) aparece clara la unidad de su estructura. Detrás de todas esas versiones de la hierba milagrosa estamos viendo el prototipo originario: el árbol de la vida, la *realidad,* la *sacralidad* y la *vida* concentradas en un árbol maravilloso que está en un «centro» o en un mundo inaccesible y del que sólo pueden comer los elegidos.

111. EL ARQUETIPO DE LAS PLANTAS MEDICINALES

El valor mágico y farmacológico de ciertas hierbas se debe asimismo a un prototipo celeste de la planta o al hecho de haber sido recogida la primera vez por un dios. Ninguna planta es preciada por sí misma, sino tan sólo porque participa de un arquetipo o por la repetición de ciertos gestos y palabras que aíslan a la planta del espacio profano, consagrándola. Así, por ejemplo, dos fórmulas de encantamiento anglosajonas del siglo XVI, que solían pronunciarse cuando se recogían hierbas ricas en propiedades curativas, explican el origen de su eficacia terapéutica: brotaron por primera vez (es decir, *ab origine)* en el monte sagrado del Calvario (en el «centro» de la tierra). «Salve, oh hierba santa, que creces sobre la tierra; creciste primero en el monte Calvario; sirves para toda clase de llagas; en nombre del dulce Jesús, te cojo» (1584). «Eres santa, verbena que creces sobre la tierra, porque primero se te encontró en el monte Calvario. Curaste a nuestro re-

dentor Jesucristo y cerraste sus ensangrentadas llagas; en el nombre (del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo), te cojo» (Ohrt, *Herba, Gratia Plena,* 17; Eliade, *La mandragore,* 24). Se atribuye la eficacia de estas hierbas al hecho de que su prototipo fue descubierto en un momento cósmico decisivo («en aquel tiempo») en el monte Calvario. Recibieron su consagración del hecho de haber curado las heridas del Redentor. Las hierbas recogidas tienen valor y son eficaces únicamente en tanto en cuanto el que las coge repite aquel gesto primordial de la curación. Por eso una vieja fórmula de encantamiento dice: «Vamos a recoger hierbas para aplicarlas a las llagas del Salvador» (Ohrt, *op. cit.,* 18). Se atribuyen también las virtudes de la hierba al hecho de haber sido plantada por un ser divino. «¿Quién te ha plantado?», pregunta el herborista al acónito. «Nuestra Señora... para mi curación» (cf. Delatte, *Herbarius,* 97, n. 3). A veces se precisa que haya sido recogida en nombre de Jesús *(ibíd.,* 93s).

Estas fórmulas de magia popular cristiana continúan una vieja tradición. En la India, por ejemplo, la hierba *Kapitthaka (Feronia elephantum)* cura la impotencia sexual porque, *ab origine,* Gandharva la utilizó para devolver a Varuna la virilidad. Por consiguiente, la recogida ritual de la hierba es, efectivamente, una repetición del acto de Gandharva. «A ti, hierba que Gandharva arrancó para Varuna, que había perdido la virilidad; a ti, hierba que yergues el falo, te arranco» *(Atharva Veda,* IV, 4, 1). La artemisa *(damana)* se recoge con la siguiente oración: «Bendito seas, Kamedeva: tú que a todos nos deslumbras. Te recojo con la benevolencia de Vishnú, etc.» *(Padma purâna,* cit. por J. J. Meyer, *Trilogie,* I, 48).

Una larga invocación que figura en el Papiro de París refleja las condiciones excepcionales de la hierba recogida: «Fuiste sembrada por Cronos, recibida por Hera, conservada por Ammón, dada a luz por Isis, nutrida por Zeus pluvioso; creciste gracias al sol y al rocío. Eres el rocío de todos los dioses, el corazón de Hermes, la simiente de los primeros dioses, el ojo del sol, la luz de la luna, la dignidad de Osiris, la belleza y la gloria del cielo... ¡Levántate como levantaste a Osiris! ¡Levántate como el sol! Eres tan grande como el cenit; tus raíces son tan profundas como

el abismo... Tus ramas son los huesos de Mnevia; tus flores, el ojo de Horus; tus semillas, la simiente de Pan...; soy Hermes. Te cojo con la buena Fortuna, el buen Demonio y a la hora favorable, en el día debido y favorable para todos» (Delatte, 100). La hierba así invocada y recogida tiene el valor de un árbol cósmico. Adquirirla equivale a apropiarse las virtudes que residen en este receptáculo de fuerza, de vida y de sacralidad. Evidentemente, esta fórmula de encantamiento es producto de la magia ecléctica grecoegipcia; su autor fue indudablemente un erudito, pero esto no es razón para dudar de su autenticidad; sabido es, por el contrario, que la mayoría de los encantamientos populares son obra de letrados, que han ido degradándose por un largo proceso de puerilización. La hierba medicinal que aumenta de tamaño hasta alcanzar las proporciones cósmicas de un árbol teofánico está perfectamente justificada por las concepciones más arcaicas. No se reconoce valor al mundo circundante más que en la medida en que se le puede atribuir un prototipo en el mundo celeste.

Para los cristianos, las hierbas medicinales debían su eficacia al hecho de haber sido encontradas por vez primera en el monte Calvario. Para los antiguos, las hierbas debían sus virtudes curativas al hecho de haber sido descubiertas primero por los dioses. «Betónica, tú que fuiste encontrada la primera vez por Esculapio, o por el centauro Quirón...», es la invocación que recomienda un tratado herborístico (Delatte, 102). O bien debían su eficacia al hecho de haber sido plantadas por la divinidad: «Albahaca, por la divinidad suprema que te hizo nacer, te suplico...»; «Hierba de ricino, en nombre del Dios todopoderoso que te ha hecho nacer...»; «Vosotras, plantas poderosas, que la tierra madre ha creado y dado a todas las naciones...» (textos antiguos citados por Delatte, 102, 104).

Según la tradición popular cristiana, la hierba debería también sus virtudes medicinales al hecho de que Dios la ha dotado de propiedades absolutamente excepcionales. En Francia se pronuncia la siguiente fórmula: «¡Hierba santa, que no has sido ni sembrada ni plantada, muestra la virtud que Dios te ha dado!» (Delatte, 103). Algunas veces la planta es divina; en *Las Ciranides,* por ejemplo, se cita la brionía divina, reina de los dioses, madre de las plantas,

señora de la tierra, del cielo y del agua (Delatte, 103). Por eso la recolección es un rito que se efectúa en condiciones de pureza ceremonial con plegarias y sacrificios que implican ciertos riesgos, etc. No se trata pura y simplemente de recoger una planta, una determinada especie botánica, sino de repetir una acción primordial (la primera vez fue recogida por la divinidad) para obtener una sustancia saturada de sacralidad, variante menor del árbol de la vida, y fuente de toda curación.

112. ARBOL-«AXIS MUNDI»

En los mitos y en las leyendas relativas al árbol de la vida nos ha aparecido muchas veces implícita la idea de que está en el centro del universo y de que enlaza el cielo, la tierra y el infierno. Este detalle de topografía mítica tiene especial valor en las creencias de los pueblos nórdicos y centroasiáticos, aunque probablemente es de origen oriental (mesopotámico). Para los altaicos, por ejemplo, en «el ombligo de la tierra crece el árbol más alto, abeto gigante cuyas ramas llegan hasta la morada de Bai-Ulgän», es decir, hasta el cielo (Holmberg, *Baum des Lebens,* 52). Con frecuencia, el árbol se encuentra en la cima de una montaña, en el centro de la tierra. Los tártaros Abakan hablan de una montaña de hierro sobre la que crece un abedul de siete ramas, símbolo probablemente de los siete pisos del cielo (ideograma de origen babilónico, según parece). En los cantos de los chamanes ostiaks Vasjugan, el árbol cósmico tiene, como el cielo, siete peldaños; atraviesa todas las regiones celestes y hunde sus raíces en las profundidades subterráneas (Eliade, *Le chamanisme,* 245s).

Cuando el chamán sube al cielo, en el curso de su viaje místico, se encarama a un árbol de nueve o de siete escalones (§ 33). Sin embargo, en general, realiza la ascensión por un poste sagrado que tiene también siete escalones y que se supone, naturalmente, que está en el centro del mundo (Holmberg, *Finno-Ugric Mythology,* 338; *Der Baum des Lebens,* 26s; Eliade, *Le chamanisme,* 120s). La estela sagrada y el árbol son símbolos que equivalen al poste cósmico que sostiene al mundo y que está en el centro del

universo. Los dioses de los altaicos atan los caballos a ese poste cósmico, alrededor del cual giran las constelaciones. Entre los escandinavos volvemos a encontrar la misma concepción; Odín ata su caballo a Yggdrasil (lit., «caballo de Odín»). Los sajones llamaban a la estela cósmica Irminsul —«universalis columna quasi sustinens omnia» (Rudolf von Fulda)—. También los indios tienen la idea de un eje cósmico, representado por un árbol de la vida o un pilar, situado en el centro del universo (A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography,* 82; P. Mus, *Barabudur,* I, 117s). En la mitología china, el árbol milagroso crece en el centro del universo, allí donde debería estar la capital perfecta. Une las novenas fuentes a los novenos cielos. Se le llama «madero erguido» *(Kieou-Mou),* y se dice que nada de lo que está próximo a él y vertical puede dar sombra al mediodía (Granet, *La pensée chinoise,* 324). Este árbol cósmico recuerda a la estela, soporte del mundo, «eje del universo» *(axis mundi)* de las cosmologías altaicas y norte-europeas. El árbol, en estos mitos, expresa la realidad absoluta en su aspecto de norma, de punto fijo, soporte del cosmos. Es el punto de apoyo por excelencia. Por consiguiente, la comunicación con el cielo sólo puede efectuarse en torno a él o por intermedio suyo.

113. LAS ESPECIES VEGETALES COMO ASCENDENCIA MITICA

Esas mismas concepciones de la vida y de la realidad simbolizadas en la vegetación explican lo que *grosso modo* podríamos llamar «relaciones místicas entre los árboles y los hombres». La más categórica de estas relaciones místicas parece ser el que las razas desciendan de una especie vegetal. El árbol o el arbusto es considerado como el antepasado mítico de la tribu. Generalmente, este árbol genealógico está en estrecha relación con el culto lunar; el antepasado mítico, asimilado a la luna, está representado bajo la forma de una especie vegetal. Así, por ejemplo, algunos grupos Miao rinden culto al bambú como a su antepasado. Estas mismas creencias aparecen también entre los aborígenes de Formosa, entre los tagalog de Filipinas, entre los

ya-lang (Yunnan) y en el Japón. Entre los ainu, entre los guiliaks y en Corea el árbol figura en el culto (lunar) de los antepasados (Hentze, *Mythes et symboles,* 158s). Las tribus australianas de Melbourne creían que el primer hombre había nacido de una planta de mimosa (Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie,* 14). Según un mito muy difundido en Indochina, la humanidad entera fue aniquilada por el diluvio, excepto dos muchachos, un hermano y una hermana, que, como por milagro, se salvaron en una calabaza. Venciendo su natural aversión, los dos jóvenes se casan, y la muchacha da a luz una calabaza; de sus semillas, sembradas en la montaña y en el llano, surgirán las razas humanas (Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise,* 120s).

Encontramos el mismo mito, con sus inevitables deformaciones (deformación del «antepasado»), hasta en la India. Sumati, esposa del rey Sagra de Ayodhya, a quien le habían sido prometidos sesenta mil hijos, dio a luz una calabaza de la que salieron 60.000 niños *(Râmayâna,* I, 38; *Mahâbhârata,* III, 106, etc.). Un episodio del *Mahâbhârata* (I, 63, vv. 2456s) cuenta que «de Gautama, hijo de Saradvat, nacieron dos gemelos, Krpî y Krpa, de un grupo de juncos» (cf. también J. Przyluski, *Les Empalés,* 18). Otros documentos confirman la ascendencia mítica vegetal de ciertas poblaciones aborígenes indias. Udumbara, el nombre sánscrito de la *Ficus glomerata,* designa a la vez la provincia del Penjab y sus habitantes (Przyluski, *Les Udumbara,* 36; «Zalmoxis» 3 [1942] 30). Una tribu de Madagascar se llama antaivandrika; literalmente, gentes del (árbol) vandrika, y sus vecinos, los antaifasy descienden de un plátano. «De este árbol salió un día un hermoso niño, que en poco tiempo se hizo muy grande y muy fuerte...; tuvo muchos hijos y nietos, que fueron los antepasados de esta tribu; todavía se les llama algunas veces hijos del plátano» (Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar,* 300).

Sería fácil multiplicar los ejemplos. Recordemos uno más: la tradición irania del origen de la primera pareja humana; cuando el hombre primordial, Gayomard, sucumbe a los golpes del espíritu del mal, su simiente penetra en la tierra, y cuarenta años más tarde da origen a una planta *rîvâs,* que a su vez se transforma en Mashyagh y Mashyânagh (cf. bibliografía en «Zalmoxis» 3 [1942] 21). Pero la leyenda irania tiene un elemento más: la muerte violenta de Gayomard. En dos trabajos nuestros anteriores *(Ierburile de sub Cruce* y *La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»:* «Zalmoxis» 3 [1942]) hemos estudiado ese motivo mítico del origen de la vegetación por el sacrificio (la muerte violenta) de un gigante primordial y el tema legendario de que las plantas han nacido de la sangre o del cuerpo de un dios o un héroe cobardemente asesinado. En otro contexto señalaremos y recogeremos las conclusiones a que hemos llegado en los trabajos antes mencionados. Sin embargo, ya desde ahora podemos observar la solidaridad que existe entre el hombre y una determinada especie vegetal, solidaridad que está concebida como un circuito continuo entre el nivel humano y el vegetal. Una vida humana a la que se ha puesto fin de forma violenta se continúa en una planta; la planta, a su vez, si se corta o se quema, da origen a un animal o a otra planta, que acaban por recobrar la forma humana. Podemos resumir así las implicaciones teóricas de esas leyendas: la vida humana tiene que consumirse totalmente para agotar todas sus posibilidades de creación o de manifestación; si se ve bruscamente interrumpida por una muerte violenta, intenta prolongarse bajo una forma distinta: planta, fruto o flor. Contentémonos con citar algunos ejemplos que lo confirmen: en los campos de batalla en que han caído muchos héroes brotan rosales y agavanzos *(Ierburile de sub Cruce,* 16); de la sangre de Atis brotaron violetas, y de la sangre de Adonis, las rosas y las anémonas mientras estos jóvenes dioses agonizaban; del cuerpo de Osiris crece el trigo y la planta *maat,* así como toda clase de hierbas, etc. La muerte de estos dioses repite, en cierto modo, el acto cosmogónico de la creación de los mundos, que, como es sabido, resultaron del sacrificio de un gigante (tipo Ymir) o del autosacrificio de un dios.

Pero lo que ante todo nos interesa en este capítulo es el circuito de vida entre los dos niveles: el nivel vegetal y el nivel humano. El hecho de que una raza descienda de una especie vegetal presupone que la fuente de vida está concentrada en ese vegetal, y, por tanto, que la modalidad

humana está en él, en estado virtual, bajo forma de gérmenes y de semillas. La tribu warramunga, del norte de Australia, cree que «el espíritu de los niños» es del tamaño de un grano de arena, y está en el interior de ciertos árboles, de los que se separa para penetrar, por el ombligo, en el vientre de la madre (Spencer y Gillen, *The Northern Tribes,* 331). Estamos ante un caso de racionalización de la concepción arcaica de que la especie desciende de un árbol; no es sólo el antepasado mítico el que ha nacido de un árbol, sino que cada recién nacido desciende, de manera directa y concreta, de la sustancia de ese árbol. La fuente de la realidad y de la vida, que se encuentra en un árbol, no ha proyectado de una vez toda su fuerza creadora al dar vida al antepasado mítico, sino que continúa creando incesantemente a cada hombre en particular. Estamos ante una interpretación concreta y racionalista del mito de que el género humano desciende de la fuente misma de vida, manifestada en las especies vegetales. Pero las implicaciones teóricas de estas variantes racionalistas siguen siendo las mismas: la realidad última y sus fuerzas creadoras están concentradas (o manifestadas) en un árbol.

Hay otras variantes racionalistas en ese compacto núcleo de creencias, según las cuales las almas de los antepasados se fijan en ciertos árboles, y desde ellos se introducen, en forma de embrión, en el vientre de las mujeres (cf. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of King,* II, 26s [traducción francesa]). En China se cree que a cada mujer le corresponde un árbol; la mujer tendrá tantos hijos como flores tenga el árbol. Las mujeres estériles adoptan un niño para provocar el florecimiento del árbol que les corresponde, el cual a su vez las fertilizará (Hartland, *Primitive Paternity,* I, 148). Lo importante en estas costumbres es la concepción del circuito continuo entre el nivel vegetal —considerado como fuente inagotable de vida— y el nivel humano; los hombres no son sino simples proyecciones energéticas de una misma matriz vegetal, formas efímeras que el desbordamiento del nivel vegetal hace aparecer incesantemente. La «realidad» y la «fuerza» no tienen su base ni su fuente en el hombre, sino en las plantas. El hombre no es sino la aparición efímera de una nueva modalidad vegetal. Al morir, es decir, al abandonar la condición humana, vuelve —como «simiente» o como «espíritu»— al árbol. Efectivamente, esas fórmulas concretas expresan sólo un cambio de nivel. Los hombres vuelven a integrarse en la matriz universal, adquieren nuevamente el estado de semilla, vuelven a convertirse en gérmenes. Morir es volver a ponerse en contacto con la fuente de vida universal. Esta concepción fundamental vuelve a aparecernos en todas las creencias relacionadas con la tierra madre y las místicas agrarias. La muerte no es sino un cambio de modalidad, un paso a otro nivel, una reintegración a la matriz universal. Si la realidad y la vida se formulan en términos vegetativos, la reintegración se efectúa por una simple modificación formal; de antropomorfo, el muerto pasa a ser dendromorfo.

114. TRANSFORMACION EN PLANTAS

El circuito entre estos dos niveles se ha conservado en un número considerable de leyendas y de cuentos que podemos clasificar en dos grupos: *a)* transformación de un ser humano vilmente asesinado, en flor o en árbol; *b)* fecundación milagrosa por un fruto o una semilla. De estos motivos nos hemos ocupado minuciosamente en trabajos anteriores; nos limitaremos, pues, a citar algunos ejemplos. En un relato santali, publicado por Bodding *(Santali Folk Tales,* III [Oslo 1929] 297s), siete hermanos matan a su hermana para devorarla. Sólo el más joven y más compasivo no se decide a comer el cuerpo de su hermana y entierra el trozo que le había correspondido. Algún tiempo después brotó en aquel lugar un bambú bellísimo. Un hombre que pasaba por allí vio el arbusto y quiso cortarlo para hacerse un violín. Pero cuando lo golpeó con el hacha, oyó una voz que gritaba: «¡Detente! ¡Detente! ¡No cortes tan arriba! ¡Corta por más abajo!». Dio entonces un hachazo al árbol cerca de la raíz, y oyó de nuevo la voz: «¡Detente! ¡No cortes tan abajo! ¡Corta más arriba!». Por último, y después que la voz se hubo dejado oír dos veces más, el bambú cayó bajo el hacha. El hombre se hizo con él un violín, que tenía un sonido maravilloso, «porque la muchacha estaba en su interior». Un día, la joven salió

del violín y se convirtió en la esposa del músico; a sus hermanos se los tragó la tierra.

Este motivo folklórico está muy difundido (tema de los tres limones de los folkloristas; cf. *Ierburile,* 15). Puede resumirse en el esquema siguiente: una muchacha maravillosa (un hada) sale de un fruto milagroso o adquirido por un héroe a costa de grandes esfuerzos (granada, limón, naranja); una esclava o una mujer muy fea la mata y usurpa su puesto, convirtiéndose así en la esposa del héroe; del cadáver de la muchacha brota una flor o un árbol (o la muchacha se transforma en un pájaro o un pez, al que mata la mujer fea, y del que nace un árbol); del fruto (de la cáscara o de una astilla) del árbol surge, finalmente, la heroína. Así, en un cuento indio del Pendjab, la esposa asesinada se transforma en un lirio; la falsa princesa lo hace pedazos, pero del lirio surge una planta de hierbabuena y de ella una hermosa planta trepadora. En el Dekkan se trata de una reina envidiosa que ahoga a una muchacha en un estanque. De él sale una flor de girasol, y quemada la flor, crece de sus cenizas un mango (cf. *Ierburile,* 15; *La mandragore,* 34).

Este cuento sigue siendo muy popular en Europa, aunque contaminado con el subtema de la «novia sustituida» y del «alfiler encantado». La heroína, como en el tipo asiático, sufre varias metamorfosis. En un cuento toscano se transforma en una «enorme anguila», a la que a su vez se da muerte y se tira a un parterre de agavanzos. Se transforma entonces en un agavanzo «maravillosamente grande» que es presentado al príncipe como algo extraordinario y curioso. Del agavanzo sale una voz que dice: «¡Cuidado! ¡No me golpeéis!». El príncipe abre con un cuchillo el agavanzo y la bella muchacha aparece sana y salva. En la variante griega, la muchacha se transforma en un pececillo de oro y después en un limonero. En el momento en que un anciano coge el hacha para derribarlo, oye una voz que dice: «¡Golpea más arriba! ¡Golpea más abajo! ¡No pegues en el centro porque herirías a una muchacha!» (E. Cosquin, *Les contes indiens et l'Occident* [París 1922] 84-85; *La mandragore,* 34). Recuerda exactamente el cuento santali. En el cuento rumano de *Las tres granadas de oro,* una gitana transforma a la heroína en un pájaro al que luego manda matar; de la sangre del pájaro brota un abeto hermoso y alto (Saineanu, *Basmele române,* 307s).

115. RELACIONES HOMBRE-PLANTA

En todos estos cuentos, el circuito hombre-planta es dramático; se diría que la heroína se esconde, tomando forma de árbol cada vez que se le quita la vida. Se trata de una regresión provisional al nivel vegetal. La heroína continúa viviendo «escondida» bajo una nueva forma. Sin embargo, los cuentos populares han conservado también el otro motivo arcaico del circuito hombre-planta: el motivo que consiste en tragarse un grano u oler una flor para obtener la fecundidad. En las variantes rumanas del cuento de *Las tres granadas de oro,* uno de los padres recibe de un santo una manzana, se la come y a continuación nace un niño. (Un anciano come una manzana que le había dado san Viernes, y ve que le nace del muslo una muchacha; Saineanu, *Basmele,* 308-309). Uno de los ejemplos clásicos de la literatura folklórica es el *Pentamerone,* II, 8, donde se habla de una doncella que quedó encinta por haber comido una hoja de rosal. Ovidio *(Fastos,* V, 255) cita una tradición según la cual Marte nació de Juno sin intervención de Júpiter, porque la diosa Flora la había tocado con una flor. Penzer recoge también muchos ejemplos de concepción por frutos celestes (cf. la bibliografía).

Ese circuito hombre-planta, que la literatura popular ha conservado bajo forma dramática, existe en muchísimas creencias. En Mecklemburgo, se entierra la placenta del recién nacido al pie de un árbol frutal; en Indonesia, se planta un árbol en el lugar en que ha sido enterrada (Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion,* 38). En ambas costumbres se pone de manifiesto la solidaridad mística que existe entre el crecimiento del árbol y el crecimiento del hombre. A veces esa solidaridad se da entre un pueblo entero y un árbol. Los papúes, por ejemplo, creen que si se talara determinado árbol morirían ellos también (Nyberg, *Kind und Erde,* 77). Los chamanes de los Dolganes plantan un árbol cuando sienten la llamada de su vocación mágica; después de su muerte, se arranca el árbol. En

otras tribus altaicas (goldos, orotchi y oroki) se cree que la vida del chamán depende de ese árbol. Los chamanes de los yuraks de la tundra, al norte de Obolsk, ponen dos *sjadai* (ídolos) que guarden el árbol, porque si el árbol muere, mueren ellos también (Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker,* 480-481; Emsheimer, *Schamanentrommel und Schamanenbaum,* 168s). En Europa, cuando nace un príncipe heredero se planta todavía un tilo. En el archipiélago Bismarck, cuando nace un niño, se planta un coco; al dar el árbol sus primeros frutos el niño pasa a ser considerado como adulto; el *mana* de un jefe indígena crece proporcionalmente al vigor del árbol (Van der Leeuw, *op. cit.,* 38). La participación mística entre el hombre y el árbol constituye un tema muy conocido del folklore universal: que las flores de una determinada especie vegetal se marchiten o caigan es signo de que un peligro o la muerte amenazan al héroe. Otras creencias populares europeas implican incluso el mito de que los hombres descienden de un árbol; en Nierstein (Hesse), por ejemplo, había un tilo «que proveía de niños a toda la región» (Hartland, I, 43). En los Abruzzos se dice que los recién nacidos vienen de una cepa de vid (Hartland, I, 44).

116. EL ARBOL REGENERADOR

El árbol es además el protector de los recién nacidos; facilita el nacimiento y vela por la vida de los niños, al igual que la tierra. Los ejemplos que vamos a citar harán ver la analogía que existe entre la sacralidad de la tierra y la de la vegetación. Porque el árbol no es sino una nueva fórmula de la realidad y la vida inagotable representadas también por la tierra. En todas las creencias referentes a la ascendencia telúrica o vegetal y a la protección que la tierra o el árbol ejercen sobre los recién nacidos subyace una experiencia y una «teoría» de la realidad última, fuente de vida, matriz de todas las formas. La tierra o la vegetación que de ella brota se manifiesta como *la que existe,* la que existe de una manera viva, la que prolifera incesantemente por una continua palingenesia. Tocar los árboles o acercarse a ellos —como tocar la tierra— es benéfico, fortificante, fertilizante. Leto dio a luz a Apolo y Artemis arrodillada en una pradera y tocando con la mano una palmera sagrada. La reina Mahâ-Mâyâ parió a Buda al pie de un árbol *sâla* y agarrada a una de sus ramas. Engelmann *(Die Geburt bei den Urvölkern* [Viena 1884] 77s) y Nyberg *(Kind und Erde,* 207s) han reunido un abundante material etnográfico que prueba lo frecuente que es la costumbre de que las mujeres den a luz cerca o al pie de un árbol. Por el mero hecho de haber nacido junto a una fuente de vida y de salud, el niño se ha asegurado el mejor destino. No tendrá enfermedades, estará fuera del alcance de los malos espíritus y de los accidentes. Su nacimiento —como en el caso de los partos sobre la tierra— es en cierto modo un nacimiento *per proximi;* la verdadera madre es la vegetación, que cuidará de él. A propósito de estas creencias, conviene señalar la costumbre (conocida desde la antigüedad y conservada todavía hoy en los medios populares) de envolver y frotar al niño en cuanto nace con hierbas, ramas verdes o paja (Nyberg, 210s). El contacto directo con las personificaciones del poder y de la vida tiene que ser favorable para el recién nacido. La cuna arcaica se componía de ramas verdes o de espigas; Dionisos, como todos los niños de la antigua Grecia, fue puesto, inmediatamente después de su nacimiento, en una cesta *(liknon)* en la que se llevaban también las primicias de las cosechas (cf. Mannhardt, *Myth. Forschungen,* 369; Dieterich, *Mutter Erde,* 101-104). Existe la misma costumbre en la India moderna (Hasting, *Encycl. Rel. Ethics,* II, 682) y en otras regiones (Frazer, *Spirits of the Corn,* 5-11). Es un rito muy antiguo; en los himnos sumerios se nos dice que Tammuz fue colocado, en seguida de nacer, en una cesta en la que se ponían los cereales que se recogían en los campos (A. Jeremias, *Handbuch,* 345; *Allgemeine Religionsgeschichte,* 219).

Poner a un niño enfermo en el hueco de un árbol implica un nuevo nacimiento y, por tanto, una regeneración (Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* I, 32s). En Africa y en el Sindh, el niño enfermo se cura pasando por entre dos árboles frutales unidos entre sí; la enfermedad se queda en los árboles (Nyberg, 216). La misma costumbre existe en Escandinavia, donde no sólo los niños, sino también

los adultos pueden curarse de una enfermedad pasando por el hueco de un árbol. Las plantas fertilizantes, al igual que las hierbas medicinales, deben su eficacia a este mismo principio: la vida y la fuerza están incorporadas en la vegetación. Los hebreos llamaban a los hijos ilegítimos «hijos de las hierbas»; los rumanos los llaman «hijos de las flores». La misma terminología aparece en otros puntos (por ejemplo, entre los indígenas de Nueva Caledonia). Algunas hierbas tienen poderes fertilizantes; Lía tuvo de Jacob un hijo, Isacar, gracias a las mandrágoras que Rubén encontró en los campos (Gn 30,14s). Todas estas hierbas milagrosas y medicinales no son sino variantes atenuadas y racionalizadas de los prototipos míticos: de la hierba que resucita los muertos, la hierba de la eterna juventud, la hierba que cura todas las enfermedades.

117. MATRIMONIO DE ARBOLES

Otro ceremonial en el que se trasluce el sentimiento de una solidaridad entre la vegetación y los hombres es el llamado «matrimonio de árboles». Esta costumbre es frecuente en la India (cf. Frazer, *The Magic Art,* II, 24-25) y aparece esporádicamente en ciertos grupos de gitanos (de Transilvania, por ejemplo). El matrimonio de árboles se efectúa generalmente cuando las mujeres, después de varios años de matrimonio, no han tenido todavía hijos. En este caso, en el día y en la hora fasta, marido y mujer se dirigen a la orilla de un estanque y plantan cada uno un árbol; la mujer, una tierna higuera de las pagodas, y el marido, un mango. La plantación se efectúa como un verdadero rito, precedido de baños, etc. La mujer ata el tallo del árbol Vepu al tronco del árbol masculino Arasu, los riega después con agua del estanque y efectúa con su marido la *pradakshina* (marcha ritual hacia la derecha) 3, 27 o 108 veces. Es mala señal que uno de los dos árboles se seque. Por eso se toman toda clase de precauciones para que crezcan normalmente; se les rodea con una empalizada, etc. Se considera su matrimonio como un factor importante para la fecundidad de la mujer. Pasado algún tiempo, esos árboles se convierten en objeto de culto, sobre todo cuando se ha depositado junto a sus troncos enlazados un *nagakkal,* que representa dos cobras entrecruzadas, esculpidas en piedra (Boulnois, *Le Caducée,* 8s).

Esta costumbre, practicada en la India, en gran escala, supone que la unión nupcial de dos especies vegetales puede influir sobre la fecundidad de la mujer. En otras regiones de la India se realiza el matrimonio de plantas a la vez que el de las parejas humanas. En el Pendjab, cuando un hombre se casa por tercera vez, se celebra el matrimonio de un bambú *(acacia arabica)* o de una *asclepia gigantesca.* En el Nepal se casa a las muchachas newaríes desde muy jóvenes con un *bel;* después se arroja al marido al agua (Nyberg, 201). Los vínculos nupciales entre árboles se establecen también por otros motivos: la buena suerte y la opulencia colectiva, por ejemplo. Otra costumbre paralela al matrimonio de árboles es la siguiente: en las primeras noches de su matrimonio, se coloca entre los recién casados un palo *(danda)* del árbol Udumbara, que representa a los gandharvas, los cuales, como es sabido, gozaban del *ius primae noctis* (cf. Meyer, *Trilogie,* III, 192s). Se suponía que la fuerza sagrada erótica y fecundadora de los gandharvas, incorporada en el palo, consumaba antes que el marido la unión con la desposada.

118. EL «MAYO»

Hemos visto que los árboles o la vegetación encarnan siempre la vida inagotable; la cual corresponde en la ontología arcaica a la realidad absoluta, a lo «sagrado» por excelencia. El cosmos está simbolizado por un árbol; la manifestación de la divinidad es dendromorfa; la fecundidad, la opulencia, la suerte, la salud —o, en un nivel superior, la inmortalidad o la eterna juventud— están concentradas en las hierbas o en los árboles; el género humano desciende de una especie vegetal; la vida humana, cuando se ve truncada por astucia antes de tiempo, se refugia en las formas vegetales; en una palabra: todo lo que *es,* todo lo que está *vivo* y es *creador,* está en estado de continua regeneración, se expresa por símbolos vegetales. Se ha representado al cosmos bajo forma de árbol porque, como

el árbol, se *regenera periódicamente.* La primavera es una resurrección de la vida universal y, por tanto, de la vida humana. Por este acto cósmico, todas las fuerzas creadoras recobran su vigor inicial. La vida se rehace integralmente; *todo vuelve a empezar;* en una palabra: se repite el acto primordial de la creación cósmica, porque toda regeneración es un nuevo nacimiento, una vuelta a aquel tiempo mítico en que, por primera vez, apareció la forma que se regenera.

La idea de la regeneración colectiva de la humanidad por su participación activa en la resurrección de la vegetación y, por tanto, en la regeneración del cosmos está implicada en muchísimos rituales de la vegetación. En las tradiciones populares europeas se han conservado huellas o fragmentos de los contextos arcaicos que servían para acelerar la llegada de la primavera adornando un árbol que se paseaba procesionalmente. En Europa existe todavía la costumbre de ir al bosque en primavera, al comienzo del verano o por San Juan, a buscar un árbol, que se coloca en el centro del pueblo; otras veces va cada uno al bosque a cortar las ramas verdes que luego cuelga en su casa, para asegurar la prosperidad del amo. Es lo que se llama «árbol de mayo» o «May-pole» (Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* I, 312s; Frazer, *The Magic Art,* II, 59s; *The Golden Bough,* ed. abreviada, 120s). En Inglaterra, grupos de muchachos o de niñas van el primero de mayo, de casa en casa, llevando coronas de ramas y de flores, cantando y pidiendo regalos. En los Vosgos, la ceremonia tiene lugar el primer domingo de mayo. En Suecia se ponen «palos de mayo» *(Maj stänger)* en las casas, sobre todo en el solsticio de verano; son troncos de pino adornados con flores artificiales, con juguetes, etc. En todas partes donde aparece este ceremonial (de Escocia y Suecia a los Pirineos y entre los eslavos), el «palo de mayo» es una ocasión de diversiones colectivas que terminan con un baile alrededor del palo. Los papeles principales corren generalmente a cargo de niños o de mozos. Es una fiesta de primavera que, como todas las manifestaciones de este tipo, tienen algo de orgía (§ 137).

Un autor puritano inglés, Phillip Stubber, condena con indignación en su *Anatomie of Abuses* (Londres 1583) es-

tas supervivencias paganas. Porque, dice, los jóvenes de ambos sexos pasan la noche en el bosque —con Satán por Dios—, y cuando vuelven al pueblo con el «palo de mayo» («this stinkyng ydol rather»), bailan todos a su alrededor una danza pagana. Sólo una tercera parte de las muchachas regresan a sus casas «undefiled» (cit. por Frazer, *The Magic Art,* II, 66; *The Golden Bough,* 123). A pesar de todas las polémicas eclesiásticas, la «fiesta de mayo» ha seguido celebrándose. Tampoco han logrado abolirla las profundas transformaciones sociales; sólo le han cambiado el nombre. En Perigord y en otros muchos sitios el árbol de mayo se convierte en un símbolo de la Revolución Francesa; se le llama el «árbol de la libertad», pero a su alrededor los aldeanos siguen bailando las mismas rondas arcaicas que les han transmitido sus antepasados (A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires* [1904] 32). El 1 de mayo se festeja hoy como día del trabajo y de la libertad; para la mentalidad moderna, esta fiesta conserva en parte el mito de la regeneración y del mejoramiento del bienestar colectivo, mito que es común a todas las sociedades tradicionalistas.

En muchas regiones, cuando llega el momento de trasladar solemnemente el «palo de mayo», se quema el árbol del año anterior (Mannhardt, 177s, 186s). La destrucción de la madera por el fuego era también probablemente un rito de regeneración de la vegetación y de renovación del año, porque tanto en la India (Meyer, I, 101) como en el mundo clásico (Liungman, *Euphrat-Rhein,* II, 1027) se quemaba un árbol al comenzar el año. La celebración del nuevo año, la destrucción del árbol por el fuego son con frecuencia en la India ocasión de orgías; así, por ejemplo, los biyar de las Provincias Unidas (Agra y Oudh) prenden fuego al árbol *çalmali* y acaban entregándose a una orgía colectiva (Crooke, *The Holi,* 59; otros ejemplos: Meyer, I, 101, n. 2). Las cenizas de este árbol están cargadas de propiedades apotropaicas y fertilizantes. Protege contra las enfermedades, el mal de ojo, los malos espíritus (en la India, Crooke, 63; Meyer, 107s). En Europa, las cenizas que quedan de haber quemado el «palo de mayo» o las teas encendidas en Carnaval y en Navidad se esparcen por los campos, en los que favorecen y acrecientan las cosechas.

Todo ello se explica si tenemos en cuenta que se trata de un mismo conjunto ritual: regeneración de la vegetación y regeneración del «año» (no olvidemos que para muchos pueblos del antiguo Oriente el año empezaba el 1 de marzo). Los valores mágicos y fertilizantes de la madera sacrificial se transfieren a las cenizas y los carbones (cf. nutrida documentación y referencias en Meyer, I, 157s), que deben su «fuerza» a su semejanza con un prototipo (ceniza de un árbol quemado ritualmente al comenzar el año, en el mes de mayo, por San Juan, etc.). Pero a su vez el árbol o la madera quemada ceremonialmente adquieren eficacia por su simple regresión a potencia, por la vuelta al estado de «simiente» que la cremación determina; como la «fuerza» que representan o personifican no puede ya manifestarse de manera formal, se concentra en la ceniza y en el carbón.

Muchas veces, la llegada del «mayo» está representada no por un árbol o por un poste, sino también por efigies antropomorfas, adornadas con hojas y flores, e incluso por una persona determinada que encarna la fuerza de la vegetación o una de sus manifestaciones míticas. Así, por ejemplo, en el norte de Baviera se lleva en procesión hasta el centro del pueblo un árbol Walber, acompañado de un *mozo, con un disfraz de paja, al que se llama también* «Walber». Se coloca el árbol ante una cantina y todo el pueblo baila a su alrededor; el joven Walber no es sino una réplica antropomorfa de las fuerzas de la vegetación. Lo mismo ocurre entre los eslavos de Carintia: por San Jorge engalanan un árbol y envuelven en ramas verdes a un mozo, al que llaman también «Jorge verde». Tras los cantos y las danzas de rigor en toda fiesta de la primavera, se arroja al agua una efigie del «Jorge verde» o, a veces, al mozo que desempeña el papel. En Rusia, el árbol ha desaparecido, «Jorge el verde» no designa ya más que al mozo vestido de verde. En Inglaterra, en la fiesta de mayo, «Jack-in-the-green», el deshollinador engalanado con hojas y yedra (Frazer, *The Magic Art,* II, 75s; *The Golden Bough,* 126-129), baila ante un grupo de deshollinadores. Después del baile éstos hacen una colecta entre los asistentes,

Por lo demás, todas las ceremonias de mayo terminan pidiendo regalos. Los grupos que recorren el pueblo llevando ramas y flores, tanto si lo que va en el cortejo son efigies de flores como si son mozos que personifican la vegetación, van recogiendo dones por las casas (y hasta esos dones tienen carácter tradicional: lo que se entregan son huevos, frutos secos, cierto tipo de pasteles, etc.). A los que se niegan a darlos se les amenaza en verso o en prosa, según el ceremonial al uso: que no tengan buenas cosechas, que su huerto no dé frutos, que no florezca su viña, etc. El grupo, en su calidad de mensajero de la vegetación, se arroga el derecho de injuriar a los avaros: porque la avaricia es perjudicial para la colectividad y porque en un episodio dramático, como es la venida de la primavera, es menester que la sustancia vital, el alimento, circule generosamente por la colectividad para poner en movimiento mágicamente el circuito de las reservas cósmicas de sustancia vital (hortalizas, rebaños, cosechas). Además, el grupo, al anunciar la buena nueva de la vegetación, tiene el sentimiento de estar realizando un acto ceremonial de interés para el conjunto de la colectividad y esta función exige una recompensa: el grupo *ve* la primavera antes que los demás, la *trae* al pueblo, se la *enseña* a todos, la *estimula* con sus cantos, con danzas y con rituales.

119. EL «REY» Y LA «REINA»

En algunas regiones, la llegada del «mayo» es ocasión de competiciones diversas, se eligen las parejas más vigorosas («el rey» y «la reina», etc.), hay luchas ceremoniales, etc. La función de todas estas pruebas, aunque su sentido originario haya sido otro, es hoy la de estimular las energías de la naturaleza. Ordinariamente, la fiesta se inicia con una carrera al «palo» o un concurso entre los jóvenes para ver quién sube más rápidamente por él. Basten algunos ejemplos: en Sajonia, la ceremonia tiene lugar el 1 de mayo o en Pentecostés, y consiste, primero, en ir al bosque a buscar árboles tiernos *(majum quaerere)* con que engalanar las casas, y segundo, en erigir solemnemente un árbol, el «mayo», en el centro del pueblo. Se le cortan las ramas, dejándole sólo algunas en la parte más alta, que se cargan de presentes (salchichas, huevos, tortas). Los mozos

rivalizan en la competición, que consiste en trepar hasta su extremo, o en otras regiones, en llegar el primero hasta el sitio en que está plantado el «palo». A veces, la carrera se hace a caballo (Frazer, *The Magic Art,* II, 66s). Al vencedor se le lleva a hombros y se le festeja. Antiguamente, las muchachas más bellas le ofrecían una tela roja.

En Silesia se llama al vencedor de la carrera de caballos «rey de Pentecostés» y «reina de Pentecostés» a su novia. Al que llega el último se le obliga a hacer el papel de bufón. Además, tiene que comerse treinta panecillos y beberse cuatro litros de aguardiente antes de que llegue el «rey»; éste, con un ramo del mayo en la mano y una corona, acompañado del cortejo, recorre el pueblo, y, por último, llega ante la posada. Si el bufón ha logrado beberse y comer todo lo que se le había ordenado y está en condiciones de recibir al «rey» con un discurso y un vaso de cerveza, el «rey» paga la cuenta; en caso contrario, tiene que pagarla el propio bufón. Después de la misa, vuelve a formarse la procesión, con el «rey» y el bufón a la cabeza, tocados con la corona de Pentecostés, y va de granja en granja pidiendo presentes en especie o en dinero (con esta fórmula: «Para comprar jabón y lavar la barba al loco»). La costumbre autoriza a los «caballeros» del cortejo del «rey» a apoderarse de todos los comestibles que encuentren en la casa, excepto los que estén bajo llave. Después, el cortejo se dirige a la residencia de la novia del «rey». Se la nombra «reina de Pentecostés» y se le hacen regalos. El «rey» tiene derecho a erigir el árbol de mayo ante la casa de su dueño, donde queda hasta el año siguiente. Para terminar, se reúnen todos en la cantina y el «rey» y la «reina» abren el baile (Drechsler, *Sitte und Brauch,* I, 125-128; Frazer, *The Magic Art,* II, 84s).

120. SEXUALIDAD Y VEGETACION

En otros sitios (en Francia, en Inglaterra, en Bohemia, por ejemplo) es costumbre elegir desde el principio una «reina de mayo». Pero casi todas las tradiciones populares europeas conservan, bajo distintos nombres, la pareja primordial rey y reina, dueño y dueña, novio y novia, los

enamorados (como en Sicilia y Cerdeña). Representan sin duda una imagen alterada de la joven pareja que antiguamente estimulaba las fuerzas creadoras de la naturaleza uniéndose ritualmente sobre los surcos (cf. §§ 135s) y repitiendo así la hierogamia cósmica del cielo y la tierra. Esas parejas van siempre a la cabeza de las procesiones, que llevan de granja en granja el «árbol de mayo» o las efigies vegetales, recibiendo dones. Muchas veces se les considera como matrimonio; en otros conjuntos y otros niveles culturales, la pareja ceremonial pierde su sentido originario (hierogamia), absorbido por el rito de la orgía. Por otro lado, es difícil precisar en algunos casos en qué medida un rito pertenece a un sistema erótico o a un sistema telúrico-agrario. La vida se revela como una unidad; los niveles de vida cósmica se corresponden unos a otros (luna-mujer-tierra, cielo-lluvia-hombre, etc.) e incluso interfieren en determinados centros (por ejemplo, todos los atributos cosmológicos de la luna, la noche, las aguas, la tierra, las semillas, el nacimiento, la regeneración, la resurrección, etc., están muchas veces, virtualmente incluso, en la mujer y pueden ser actualizados e incrementados por rituales femeninos o por hierogamias). Nos vemos, por consiguiente, obligados a llamar continuamente la atención sobre este conjunto unitario del que derivan en parte todos los rituales, que son, sin embargo, su fundamento. Los cultos de la vegetación, sobre todo, deben interpretarse en función de la concepción biocosmológica originaria de la que han nacido. Su polimorfismo es muchas veces una ilusión de la óptica moderna; en el fondo, nacen de una intuición ontológica arcaica (*lo real* no es sólo lo que *perdura* indefinidamente igual a sí mismo, sino también lo que *deviene en formas orgánicas, pero cíclicas*) y convergen hacia un mismo fin: asegurar por todos los medios la regeneración de las fuerzas de la naturaleza.

Así, por ejemplo, en las islas Amboina, cuando las plantaciones de claveros parecen deficientes, los hombres van a ellas durante la noche, desnudos, e intentan fertilizar los árboles gritando: «¡Clavos! ¡Clavos!». Entre los bagandas del Africa Central, la mujer que pare gemelos queda convertida por esta prueba de fecundidad en un centro genético capaz de fecundar los árboles de plátano; una hoja

de plátano colocada entre sus piernas y apartada por su marido en un gesto marital adquiere virtudes tan excepcionales que los agricultores de los poblados vecinos se las disputan, y se pagan a buen precio (Frazer, *The Magic Art,* II, 101s; *The Golden Bough,* 135). Nos encontramos, en estos dos casos, ante una aplicación del régimen erótico humano a la vida vegetativa, aplicación grotesca, exageradamente concreta, limitada a «objetos individuales» (ciertos árboles, ciertas mujeres) y no proyectada mágicamente sobre el «conjunto», es decir, sobre la vida en tanto que totalidad.

Estos casos aberrantes vienen a confirmar el principio teórico implicado en la hierogamia, en la unión primaveral de parejas jóvenes sobre los surcos, en las carreras y en las competiciones que estimulan las fuerzas vegetativas en ciertas fiestas de la primavera y del verano, en el rey y la reina de mayo, etc. En todo ello encontramos la misma voluntad de promover en un vasto plano la circulación de la energía biocósmica y sobre todo de la energía vegetal. Ya hemos visto que no siempre es el hombre el que estimula la vegetación mediante un ceremonial y una hierogamia; muchas veces ocurre, por el contrario, que es la vida vegetativa la que estimula la fecundidad del hombre (ejemplos: el matrimonio de árboles en la India, la fecundación por frutos y semillas, por la sombra de un árbol, etc.). Es siempre el mismo circuito cerrado de la sustancia vital que brota en todos los niveles cósmicos, pero que puede ser concentrada y proyectada en ciertos centros (mujer, vegetación, animales) según las necesidades de los hombres. La circulación de la sustancia vital y de las fuerzas sagradas entre los distintos niveles biocósmicos, circulación que el hombre dirige para su provecho inmediato, será utilizada más tarde como el mejor medio de adquirir la inmortalidad o la «salvación» del alma (cf. los misterios greco-orientales).

121. REPRESENTANTES DE LA VEGETACION

Lo esencial en las fiestas de la vegetación, tal como se han conservado en las tradiciones europeas, no es sólo la

exposición ceremonial del árbol, sino también la *bendición* del nuevo año que empieza. Lo comprenderemos con mayor claridad con los ejemplos citados más adelante. Las modificaciones sufridas por el calendario en el curso de los tiempos ocultan a veces un poco ese elemento de regeneración, de «nuevo comienzo», que encontramos en un sinnúmero de costumbres de la primavera. Pero es evidente que la aparición de la vegetación revela una nueva etapa de tiempo; la vida vegetativa renace todas las primaveras, «vuelve a empezar». La fuente común de estos dos grupos de ceremonias —la *exposición* del árbol de mayo y el *comienzo* de un «tiempo» nuevo— está clara en algunas tradiciones. En muchos lugares, por ejemplo, es costumbre matar al «rey» de mayo, representante y estimulador de la vegetación. En Sajonia y en Turingia, grupos de muchachos organizan la búsqueda del «salvaje», vestido de hojas y escondido en el bosque; lo capturan y tiran al blanco sobre él con sus mosquetes (Frazer, *The Golden Bough,* 296s; *The Dying God,* 215s). En Bohemia, el martes de Carnaval, un grupo de mozos disfrazados persigue al «rey» en patética carrera a través de la ciudad, hasta que lo prenden, lo juzgan y lo condenan a muerte. El «rey», que tiene un cuello muy largo, compuesto de varios sombreros superpuestos, es decapitado. En el distrito de Pilsen (Bohemia), el «rey» se presenta vestido con hierbas y flores, y después del proceso huye a caballo. Si no logran cogerle, tiene derecho a seguir siendo «rey» un año más; si le cogen, se le decapita[1].

Estrechamente relacionados con estas fiestas de la primavera encontramos, en las tradiciones populares europeas, otros dos conjuntos que desempeñan funciones similares dentro de ese mismo sistema ceremonial de la regeneración del «año» y de la vegetación. Nos referimos a la «muerte y entierro del Carnaval» y a la «lucha entre el invierno y

[1] Con razón ve Frazer en esta costumbre un paralelo del ritual del sacerdote de Nemi; el personaje de la antigua Italia lucha en la misma forma por su vida, y si logra escapar, puede continuar desempeñando su función. La costumbre de Bohemia recuerda también el *regifugium* (cf. J. Frazer, *The Golden Bough,* 299; *The Dying God,* 213).

el verano», seguida de la expulsión del invierno (o de la «muerte») y de la instauración de la primavera. La fecha de esta última costumbre varía; en general, la expulsión del invierno (y el asesinato de «la muerte») tiene lugar el cuarto domingo de Cuaresma o (como entre los checos de Bohemia) una semana después; en algunas aldeas alemanas de Moravia tiene lugar el primer domingo después de Pascua. Estas diferencias, que nos han aparecido también en el ceremonial del «mayo» (1 de mayo, Pentecostés, primeros de junio, San Juan, etc.), indican por sí mismas que la ceremonia ha cambiado de fecha al pasar de una región a otra y al integrarse en otros conjuntos rituales. No podemos extendernos aquí sobre el origen y el sentido del Carnaval; lo que nos interesa es el acto final de esta importante fiesta; en muchos lugares se «condena a muerte» a la efigie del Carnaval y se la ejecuta (el procedimiento de ejecución varía: unas veces se la quema, otras se la ahoga o se la decapita). Al mismo tiempo que se «mata al Carnaval», se celebran luchas y batallas, se apedrea con nueces la figura grotesca que lo representa, se organizan batallas de flores o de hortalizas, etc. En otras regiones (cerca de Tubinga, por ejemplo) se condena, se decapita y se entierra la efigie del Carnaval en un ataúd, que se lleva al cementerio después de una ceremonia burlesca. Se da a esta costumbre el nombre de «entierro del Carnaval» (Frazer, *The Golden Bough,* 302s; *The Dying God,* 220s).

El otro episodio parecido, la expulsión o el asesinato de la «muerte», adopta distintas formas. La más difundida en Europa es la siguiente: un grupo de niños hace una muñeca de paja y ramas y la lleva fuera del pueblo diciendo: «Vamos a tirar la muerte al agua...», y la tiran a un lago, a un pozo o la queman. En Austria, ante la pira de la «muerte», los espectadores luchan entre sí intentando echar mano a un trozo de la efigie (Frazer, *The Golden Bough,* 314; *The Dying God,* 230s). Aquí se manifiesta el poder fertilizador de la «muerte», poder que poseen también las otras figuras de la vegetación, así como las cenizas de la madera quemada con ocasión de las distintas fiestas de este conjunto de la regeneración de la naturaleza y del comienzo del año. Inmediatamente después de la expulsión o el asesinato de la «muerte», se hace entrar a la primavera. Entre los sajones de Transilvania, mientras los mozos sacan del pueblo la «efigie de la muerte», las mozas preparan la venida de la primavera, personificada por una de ellas (Frazer, *The Golden Bough,* 312-313; *The Dying God,* 207s).

En otras regiones son también los jóvenes los que traen el verano, y el ceremonial es en este caso una variante del «árbol de mayo»; un grupo de muchachos va al bosque a cortar un arbolillo joven, le quitan las ramas, lo adornan y vuelven con él al pueblo, donde van de casa en casa cantando que traen el «verano» y pidiendo presentes (Frazer, *The Golden Bough,* 311). Liungman ha demostrado (*Traditionswanderungen; Rhein-Jenissei,* passim) que esta costumbre popular europea deriva del conjunto del Carnaval, es decir, de la instauración del «año nuevo» (§ 153). En Suiza, en Suabia y en la Marca oriental se expulsa todavía hoy, en Carnaval, a la efigie del invierno o de la «abuela» (Liungman, *Rhein-Jenissei,* 19). Un texto del siglo VIII habla de que los pueblos alemánicos «in mense Februario hibernum credi expellere». Con ocasión del Carnaval; en algunos lugares se quemaban hechiceras (personificación del «invierno»; cf. la misma tradición en la India, Meyer, I, 83s) o se ataba a una rueda la efigie del «invierno», etc.

El segundo acto —la instauración del verano— debe también su origen, según Liungman, al escenario arcaico del Carnaval. Y consiste en *mostrar* un animal, ordinariamente un pájaro (ya en Oriente, cf. Liungman, *Euphrat-Rhein,* I, 352s, y en el mundo antiguo, de donde se transmitió, por los Balcanes, a la Europa central y septentrional, *ibíd.,* II, 1100s), o una rama verde, un ramo de flores, etc.; en una palabra: un signo de la primavera semejante al árbol de «mayo» (cf. *eiresione* en Grecia; Nilsson, *Geschichte,* I, 113s). Los versos que se cantan durante la expulsión del invierno y la instauración de la primavera son los mismos que se cantan en el Carnaval; las amenazas que se profieren en ambos casos contra los que se niegan a dar algo son las mismas (Liungman, *Rhein-Jenissei,* 44s), porque, al igual que la ceremonia del Carnaval y las demás que de él derivan, la fiesta se termina pidiendo regalos (*ibíd.,* 22).

122. LUCHAS RITUALES

Finalmente, debemos señalar en este contexto una última costumbre: la lucha entre el verano y el invierno, episodio dramático que se compone, por un lado, de la lucha entre los representantes de las dos estaciones, y por otro, de un largo diálogo versificado del que los personajes van recitando alternadamente una estrofa cada uno. Este conjunto, como Liungman ha demostrado (*Der Kampf zwischen Sommer und Winter,* 118s), está mucho menos difundido que la ceremonia de expulsión del invierno e instauración del verano, lo cual indica que es de origen más reciente. Citemos algunos ejemplos. En Suecia, el día de la fiesta del «mayo», se celebra una lid entre dos grupos de jinetes. Uno de ellos, que personifica el invierno, va vestido de pieles y lanza bolas de nieve y de hielo; el otro va engalanado con ramas y flores. Al final, el grupo del verano sale vencedor y la ceremonia termina con un banquete general. A orillas del Rin, el «invierno» aparece vestido de paja y el «verano» de hiedra. La lucha se termina, naturalmente, con la victoria del verano; el joven que representa el papel de invierno es derribado, y una vez en el suelo, se le arrancan sus vestidos de paja. A continuación, los actores van por las casas, uno tras otro, con coronas de flores y reclamando presentes (Frazer, *The Golden Bough,* 316-317; *The Dying God,* 246s).

La forma más corriente de esta lucha es que los representantes de las dos estaciones vayan por las casas recitando alternadamente las estrofas. Liungman ha recogido un número considerable de variantes de este canto en el que se celebra alternativamente al invierno y al verano. Según este erudito sueco (*Der Kampf,* 159), la forma literario-popular no es anterior al siglo XV d. C., pero el prototipo mítico de la lucha es, sin duda alguna, arcaico. Después de señalar un gran número de tradiciones literarias medievales y antiguas (*Des Poppe Hofton,* manuscrito del siglo XV; el poema de Hans Sachs *Gesprech zwischen dem Sommer und Winter,* 1538; el poema latino *Conflictus Veris et Hiemis,* de los siglos VIII-IX; la égloga tercera de Virgilio; el quinto idilio de Teócrito; etc. [124s]), Liungman va examinando, para rechazarlas (146s), las distintas hipótesis de otros eruditos (por ejemplo, la lucha entre Xanthos y Melanthos, «el rubio» y «el negro», en la que Usener veía el prototipo del motivo que nos ocupa) y concluye que debe identificarse el arquetipo mítico con la lucha entre Tiamat y Marduk, que se conmemoraba ritualmente al comienzo de cada año (151).

Compartimos las conclusiones de Liungman por lo que hace al prototipo mítico (al que él añade la lucha de la divinidad de la vegetación con su adversario, la sequía: Osiris-Set, en Egipto; Alein-Mot, en Fenicia; etc.), porque, como hemos podido comprobar repetidas veces a lo largo de este trabajo, los rituales no son sino la repetición de un gesto primordial que tuvo lugar *in illo tempore*. Pero por lo que hace a la difusión histórica del motivo, no sabemos hasta qué punto pueden considerarse como definitivos los resultados de las investigaciones de Liungman. El mismo hace notar (187) que la lucha entre el verano y el invierno aparece también en los esquimales y yakuts, pero no puede decir si la costumbre deriva de la tradición mesopotámico-europea o de un centro distinto. La lucha es por sí misma un ritual de estimulación de las fuerzas genésicas y de las fuerzas de la vida vegetativa. Esas batallas y luchas que en tantos sitios tienen lugar con motivo de la primavera o de las cosechas deben su origen sin duda a la concepción arcaica de que los golpes, las competiciones, los juegos brutales entre grupos de sexo diferente, etc., incrementan y fomentan la energía universal. Lo que ante todo nos interesa es precisamente el *modelo,* el *arquetipo* en el que estas costumbres se basan; todos esos ritos se *efectúan* porque *in illo tempore fueron efectuados* por ciertos seres divinos, y se efectúan precisamente conforme a las normas rituales que entonces se instauraron.

Las luchas ceremoniales aparecen en muchísimas religiones arcaicas; por ejemplo, en las capas más antiguas del culto agrario de Osiris, en las religiones protohistóricas escandinavas (según Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*). Las mismas luchas tienen lugar en la Europa moderna y en otras circunstancias dentro de ese mismo conjunto de las fiestas de primavera; en San Pedro (29 de junio), por ejemplo, se celebra en Rusia «el entierro de Kostroma», una de las figuras míticas que sim-

bolizan la vida y la muerte rítmicas de la vegetación. En este caso, las luchas van seguidas de lamentaciones (Frazer, *The Golden Bough,* 318; *The Dying God,* 216s). En Rusia se celebra también la muerte y la resurrección de Kostrubonko (otro nombre de la misma divinidad popular de la primavera, auténticamente eslava, según A. Brückner, *La mitologia slava* [Bolonia 1923] 128) con un coro de muchachas:

Muerto, muerto está nuestro Kostrubonko
¡Muerto! ¡Aquel a quien queremos está muerto!

Repentinamente, una de las muchachas grita:

¡Vuelto a la vida! ¡Nuestro Kostrubonko ha vuelto a la vida!
¡Aquel a quien queremos ha vuelto a la vida!

(Frazer, *The Golden Bough,* 318s; *The Dying God,* 261s).

A pesar de que un especialista como Brückner cree que el rito y el nombre de la divinidad son auténticamente protoeslavos, la lamentación de las muchachas y la alegría consecutiva a la resurrección de Kostrubonko nos recuerdan el modelo tradicional del drama de las divinidades orientales de la vegetación.

123. SIMBOLISMO COSMICO

Todas estas ceremonias populares presentan una nota común: la celebración de un *acontecimiento cósmico* (primavera o verano), manejando un *símbolo de la vegetación.* Se *muestra* un árbol, una flor, un animal, se *adorna* o se *pasea* ritualmente un árbol, un trozo de madera, un hombre vestido de ramas o una efigie; a veces tienen lugar *luchas, competiciones, escenas dramáticas* relacionadas con una muerte o una resurrección. La vida de un grupo humano entero se concentra por unos momentos en un árbol o en una efigie vegetal, mero símbolo cuyo fin es *representar*

o *bendecir* un acontecimiento cósmico: la primavera. Todo ocurre como si la colectividad humana fuera incapaz de manifestar su alegría y de colaborar en la instauración de la primavera en un plano objetivamente más amplio, que abarcase la naturaleza entera. Tanto su alegría como el hecho de cooperar a la victoria definitiva de la vida vegetativa se limitan a un microcosmos: una rama, un árbol, una efigie, un personaje disfrazado. *Un solo objeto* (o *símbolo)* indica la presencia de la naturaleza. No se trata, pues, de un sentimiento panteísta de simpatía y de adoración dirigida a la naturaleza, sino de un sentimiento provocado por la presencia del *símbolo* (rama, árbol, etc.) y estimulado por la realización del *rito* (procesiones, luchas, competiciones, etc.). Este ceremonial está fundado en una intuición global de la sacralidad biocósmica que se manifiesta en todos los niveles de la vida, crece, se agota y se regenera periódicamente. Las personificaciones de esa sacralidad biocósmica son polimorfas y casi diríamos que provisionales. De cuando en cuando aparece un «genio» de la vegetación, de creación mítica, que vive, se difunde y luego desaparece. Lo que queda, lo primario y permanente, es el «poder» de la vegetación, sentido y controlado con la misma eficacia en una rama que en una efigie o en una personificación mítica. Sería un error atribuir un valor religioso más auténtico a un ceremonial que se desarrolle en torno a un *personaje mítico* (como Kostrubonko, por ejemplo) que a un ceremonial en el que no figure más que un *signo* (ramas, «mayo», etc.). Esas diferencias se deben a la diversa capacidad mítica de los distintos grupos humanos o simplemente a la historia. No tienen nunca demasiada importancia. En todas partes encontramos la misma intuición fundamental y la misma tendencia a celebrar el acontecimiento cósmico en un microcosmos, a celebrarlo *simbólicamente.*

Lo importante, volvemos a repetir, no es sólo la *manifestación* de la fuerza vegetativa, sino el *momento* en que se realiza. Es un acontecimiento que no tiene sólo lugar en el espacio, sino además en el tiempo. Se inicia una nueva etapa, es decir, se repite el acto inicial, mítico, de la regeneración. Por eso el ceremonial de la vegetación se celebra —en distintas regiones y en diferentes épocas—

entre Carnaval y San Juan. No es la aparición *real* de la primavera la que ha creado el ritual de la vegetación; no se trata de lo que se ha llamado una «religión naturalista», sino de un cuadro ceremonial que, según las circunstancias, se ha ido adaptando a distintas fechas del calendario. Pero el cuadro mismo ha conservado en todas partes su estructura inicial: es una *reactualización* del acto primordial de la regeneración. Hemos visto además que se quema el «mayo» del año anterior cuando llega el nuevo árbol, que se queman también las efigies del carnaval, del invierno, de la muerte, de la vegetación y que muchas veces sus cenizas son muy buscadas por las virtudes germinativas y apotropaicas que encierran. Liungman ha hecho notar, no obstante (*Euphrat-Rhein,* II, 1027s), que también se queman troncos de árbol en otras ocasiones; por ejemplo, los eslavos del sur del Danubio tienen la costumbre de quemar un árbol o una rama llamada Badnjak en Navidad, en Año Nuevo y en la Epifanía. El Badnjak arde en las casas durante varios días consecutivos y sus cenizas se esparcen sobre los campos para fertilizarlos; da además riquezas a la casa y hace que el ganado se multiplique. Los búlgaros honran incluso al *Badnjak* con incienso, mirra y aceite de oliva; esta costumbre, muy antigua en los Balcanes, está extendida por toda Europa, lo cual confirma su arcaísmo.

Hay, claro está, regiones en las que se quema el árbol en otra fecha. En el Tirol es el primer jueves de Cuaresma (se lleva en procesión solemne una tea encendida); en Suiza, la víspera de Navidad, en Año Nuevo y en Carnaval. Además, el ceremonial del traslado y de la cremación de la «tea de Cristo», del *calendeau* o del árbol de Carnaval (en Occidente) lo efectúan los mismos personajes que la instauración del «mayo»; vuelven a aparecer el «rey» y la «reina», el moro, el «salvaje», el bufón, etc. (*ibíd.,* 1036), y en las bodas encontramos otra vez los mismos personajes dramáticos con el mismo árbol ceremonial. Liungman cree que todas estas costumbres, que consisten en traer solemnemente un árbol y quemarlo, derivan de la antigua costumbre de quemar árboles el 1 de mayo, es decir, en el comienzo del nuevo año. Por un lado (Balcanes, etc.), la costumbre se ha desplazado hacia las fiestas de Navidad y Año Nuevo; por otro (Occidente), se ha fijado en el martes de Carnaval y después en el 1 de mayo, Pentecostés y San Juan (*ibíd.,* 1051). Lo que importa señalar aquí es la significación cósmico-temporal que tenía (y que conserva, aunque en forma atenuada) esa costumbre de quemar árboles. La cremación era y sigue siendo un ritual de regeneración, de nuevo comienzo y al mismo tiempo de conmemoración de un gesto primordial realizado «en aquel tiempo». En este ceremonial el valor mágico-vegetal pasa a segundo plano, lo primero en él es la conmemoración del «Año Nuevo». Podemos concluir, pues, que en este conjunto ritual la concepción teórica, metafísica, antecede a la experiencia concreta de la venida de la primavera.

124. SINTESIS

No hay que dejarse ofuscar por la riqueza casi ilimitada de hierofanías vegetales. Su profusión y su variedad morfológica se reducen fácilmente a una estructura coherente. Recordemos alguno de los hechos que acabamos de citar: es evidente que la principal diferencia, por ejemplo, entre el árbol cósmico y la procesión del árbol de «mayo» estriba ante todo en la diferencia de modalidad existente entre un *ideograma* cosmológico y un *ritual.* El rito se «realiza» en *fórmulas* distintas de las de un ideograma, un mito o una leyenda. Pero todas estas fórmulas expresan una misma «verdad»: la vegetación es la manifestación de la *realidad viviente,* de la vida que se regenera periódicamente. Los mitos de los árboles antropógenos, los ceremoniales primaverales de la vegetación, las leyendas sobre el origen de las plantas medicinales o sobre la transformación en plantas de los héroes de los cuentos, etc., no hacen sino expresar simbólica o dramáticamente una misma afirmación teórica: la vegetación encarna (o significa o participa de) la *realidad* que se hace *vida,* que crea incesantemente, que se regenera manifestándose en un sinnúmero de formas sin agotarse jamás. El hecho de tocar un árbol para quedar encinta o para proteger al recién nacido implica una cierta concepción global de la *realidad* o de la *vida* incorporada a la vegetación, concepción que va implicada también en el ideograma del árbol cósmico o en los mitos del árbol de

la vida; en uno y otro caso, la vida se manifiesta a través de un símbolo vegetal, lo cual equivale a decir que la vegetación se convierte en una hierofanía —es decir, que encarna y revela lo sagrado— en la medida en que *significa* algo *distinto de ella*. Un árbol o una planta no son nunca sagrados en tanto que árbol o planta; llegan a serlo en cuanto *participan* de una realidad trascendente, en cuanto *significan* esa realidad trascendente. Por su consagración, la especie vegetal concreta, «profana», se transustancia; para la dialéctica de lo sagrado, un fragmento (un árbol, una planta) equivale al todo (el cosmos, la vida), un objeto profano se convierte en hierofanía. Yggdrasil simboliza el universo, pero cualquier encina podría llegar a ser sagrada a los ojos de los antiguos germanos si participara de ese estado arquetípico, si «repitiese» a Yggdrasil. Asimismo, para los altaicos, cualquier abedul se convierte por la fuerza de la consagración en el árbol del mundo; al escalarlo ritualmente, ceremonialmente, el chamán se eleva en realidad a través de los distintos cielos.

Los llamados «cultos de la vegetación» son, pues, algo mucho más complejo de lo que su nombre pudiera dar a entender. A través de la vegetación, es la vida entera, es la naturaleza la que se regenera en múltiples ritmos y a la que se «honra», promueve y solicita. Las fuerzas vegetativas son una epifanía de la vida cósmica. En la medida en que está integrado en esa naturaleza y cree poder utilizar esa vida para sus propios fines, el hombre maneja los «signos» vegetales (el «mayo», la rama vernal, el matrimonio de árboles, etc.) o los venera («árboles sagrados», etc.). Pero nunca ha existido una «religión de la vegetación», un culto dirigido exclusivamente a las plantas o los árboles. Junto a la veneración y al manejo ritual de la vida vegetativa ha habido siempre, aun en las religiones más «especializadas» (por ejemplo, en las religiones de la fecundidad), una veneración y un manejo ritual de otras fuerzas cósmicas. Lo que se conoce con el nombre de «cultos de la vegetación» son más bien rituales de las distintas estaciones, que en ningún caso se explican por una simple hierofanía vegetal, sino que están encuadrados en contextos infinitamente más complejos que envuelven la totalidad de la vida biocósmica. A veces es incluso difícil sepa-

rar los elementos vegetales de los elementos cultuales referentes a la tierra madre, al eros, al culto a los antepasados, al sol, al año nuevo, etc. En nuestra exposición los hemos entresacado y los hemos presentado aislados para hacer más patente la estructura de las hierofanías vegetales. Pero, como ocurre siempre con la experiencia religiosa arcaica, esas distintas hierofanías (vegetación, tierra madre, eros, etc.) se presentan juntas y organizadas ya en cierto modo en sistema. Al utilizar los «símbolos» vegetales y al venerar un «signo» vegetal, el hombre *significa* la vida en todas sus modalidades, la naturaleza en su infatigable y fecundo trabajo. Estas referencias a la vida y a la naturaleza no deben entenderse como una experiencia panteísta, como un contacto místico con la vida cósmica. Porque, como hemos tenido ocasión de ver (§ 123), no es el fenómeno «natural» de la primavera, el acontecimiento cósmico en sí mismo, lo que motiva los rituales primaverales, sino que, por el contrario, es el ritual el que *significa*, el que confiere una significación a la aparición de la primavera; son el simbolismo y el ritual los que hacen patente la regeneración de la naturaleza y el comienzo de una «vida nueva», es decir, la repetición periódica de una nueva creación.

No hemos aludido, en esta rápida exposición, a los llamados «dioses de la vegetación» por la sencilla razón de que esta denominación se presta a penosos equívocos. Porque si bien es verdad que hay epifanías vegetales de ciertas divinidades, difícilmente podrían, en cambio, reducirse éstas a mera hierofanía vegetal. Esos dioses revelan siempre más de lo que revela una hierofanía vegetal; su «forma», su destino, su modo de ser rebasan la simple revelación de la realidad viva, de la vida que se regenera periódicamente, etc. Para entender bien lo que puede ser un «dios de la vegetación» es preciso saber antes qué es en realidad un «dios».

BIBLIOGRAFIA

Cf. además la bibliografía citada al final del capítulo IX: *Agricultura,* sobre todo los trabajos de Mannhardt, Frazer y Meyer.

Sobre el árbol sagrado: N. Parrot, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam* (París 1937); H. Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne* (París 1937); A. J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia* (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wettenschagpen XXII; Amsterdam 1921) 1-5; A. Coomaraswamy, *Yaksas,* I-II (Washington 1928, 1931); M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich 1941) 194s, 260s; J. Przyluski, *La participation* (París 1940) 41s; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Amberes 1932) 41s; H. Bergema, *De Boom des Levens in Schrift en Historie* (Hilversum 1938) 337s.

Sobre el «árbol invertido»: A. Coomaraswamy, *The Inverted Tree:* «The Quarterly Journal of the Mythic Society» 29, 2 (Bangalore 1938) 1-38; E. Kagarow, *Der umgekehrte Schamanenbaum:* «Archiv f. Relig.» (1929) 183s («árboles invertidos» rituales); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Serie B, XVI; Helsinki 1922-1923) 17, 59, etc.; íd., *Finno-Ugric and Siberian Mythology* (Boston 1927) 349s; H. Bergema, *op. cit.,* 275, n. 116; M. Eliade, *Le chamanisme,* 244s.

Sobre Yggdrasil y sobre el árbol cósmico en los antiguos germanos, cf. referencias y bibliografía en J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte,* II (Berlín-Leipzig 1937) 402s; S. Reuter, *Germanische Himmelskunde* (Munich 1934) 229s; H. Bergema, 551.

Sobre el conjunto gran diosa-vegetación-animal emblemático-aguas: J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization,* I (Londres 1931) 52s, figs. 63-67; G. Contenau, *La déesse nue babylonienne* (París 1914) *passim;* íd., *Le Déluge babylonien* (París 1941) 159s; Ch. Autran, *La préhistoire du christianisme,* I (París 1941) 124s; W. F. Albright, *The Babylonian Sage Utnapistim nûqu:* «Journal American Oriental Society» 38 (1918) 60-65; íd., *The Goddess of Life and Wisdom:* «Journal of the American Society for Semitic Languages» 36 (1920) 258-294; íd., *Some Cruces in the Langdon Epic:* «Journal American Oriental Society» 39 (1919) 65-90; íd., *The Mouth of the Rivers:* «Journal of the American Society for Semitic Languages» 35 (1919) 161-195; íd., *Gilgames and Engidu, Mesopotamian Genii of Fecundity:* «Journal American Oriental Society» 60 (1920) 307-335; M. R. Nilsson, *Geschichte,* 260s; U. Holmberg, *Baum des Lebens,* 83s; C. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen* (Amberes 1937) 129s; M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milán 1939); A. W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times* (Berkeley 1942); S. A. Bernardin, *De mannelijke en de vrouwelijke godheid van de boomcultus in Minoische godsdienst* (Amsterdam 1942); U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea,* II (Milán 1945).

Sobre el árbol de vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal, cf. la discusión de las últimas exégesis en H. Schmidt, *Die Erzählung von Paradies und Sündefall* (Tubinga 1931); P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel 1940); H. Bergema, 120s; H. Renckens, *Creación, Paraíso y Pecado original, según Génesis 1-3* (Madrid 1960); E. O. James, *The Tree of Life. An Archaeological Study* (Leiden 1966).

Sobre el viaje de Gilgamesh y la «planta de vida»: G. Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh* (traducción y comentarios; París 1939); discusión en G. Furlani, *La religione babilonese-assira,* II (Bolonia 1929) 50s (p. 83, n.° 69, bibliografía; añádase E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* [París 1945] 328s); Ch. Virolleaud, *Le voyage de Gilgamesh au Paradis:* «Rev. Hist. Rel.» 101 (1930) 202-215.

Los textos iranios han sido reunidos y traducidos por L. D. Barnett, *Yama, Gandharva and Glaucus:* «Bulletin of the School of Oriental Studies» 4 (1926-1928) 703-716, esp. 709s; A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iranniens,* II (Upsala-Leiden 1931) 11s.

Las leyendas orientales del árbol de vida han sido estudiadas por A. Wünsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen,* en *Ex Oriente Lux,* I/2-3 (Leipzig 1905); E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth:* «Journal American Oriental Society» 26 (1905) 1-67; I. Friendlaender, *Die Chadirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig 1913); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsinki 1923); H. Bergema, *De Boom des Lebens,* 238s.

Sobre el origen divino de las plantas medicinales y de las plantas mágicas: M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce:* «Revista Fundatülor Regale» (noviembre 1939) 4s; íd., *La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»:* «Zalmoxis» 3 (1942) 1-48, esp. 22s; F. Ohrt, *Herba, Gratia plena. Die Legenden der älteren Segensprüche über den göttlichen Ursprung der Heil- und Zauberkräuter* (F. F. C., n.° 82; Helsinki 1929); A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez*

les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques (Lieja-París ²1938).

Sobre la leyenda y la iconografía del madero de la cruz: A. Wünsche, *Lebensbaum,* 23s; A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo* (Turín 1925) 61s (bibliografía, 126, n. 6); N. Cartojan, *Cartile populare in literatura românească,* I (Bucarest 1929) 123; H. Bergema, *op. cit.,* 503s; L. Walk, *Lebensbaum-Kreuzesbaum, II Kirchenkunst:* «Österr. Zeitschrift f. Pflege religiöser Kunst» 9, 53-57; J. Baltrusaitis, *Quelques survivances des symboles solaires dans l'art du Moyen Âge:* «Gazette des Beaux-Arts» sexto período, 17, 75-82; A. Nava, *«Albero di Jesse» nella cattedrale d'Orvietto e la pittura bizantina:* «Rivista del R. Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte» 5, 363-376; W. L. Hildburgh, *A Medieval Brass Pectoral Cross:* «Art Bulletin» 14 (1932) 79-102; A. Detering, *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit* (Leipzig 1939) 126, fig. 51; R. Bauerreiss, *Arbor Vitae. Der «Lebensbaum» und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes* (Munich 1938).

Sobre el árbol de vida como eje universal: U. Holmberg, *Baum des Lebens,* 26s; íd., *Finno-Ugric Mythology,* 338; A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Harvard University Press 1935) 82; P. Mus, *Barabudur,* I (Hanoi-París 1935) 117s, 440s; M. Granet, *La pensée chinoise* (París 1935) 324; G. Lecher, *The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures:* «Ars Islamica» 4 (1937) 369-416; cf. las bibliografías sobre los árboles chamánicos, etc., en el capítulo II: *El cielo.*

Sobre el árbol cósmico: A. H. Krappe, *The Science of Folklore* (Londres 1930) 233; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Amberes 1932) 155s; G. Wilke, *Der Weltenbaum und die beiden Kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst:* «Mannus» 14 (1922) 73-99.

Sobre el árbol celeste: *I Enoch,* 24-25; L. Saineanu, *Basmele Românilor* (Bucarest 1898) 449-457; M. Eliade, *Le problème du chamanisme,* 44s; E. Emsheimer, *Schamanentrommel und Trommelbaum:* «Ethnos» 4 (1946) 166-181.

Sobre la ascendencia mítica vegetal: H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker* (Berlín 1936) 224s; E. Volhardt, *Kannibalismus* (Stuttgart 1939) 466s; G. J. Engelmann, *Die Geburt bei den Urvölkern. Eine Darstellung der Entwicklung der heutigen Geburstkunde aus den natürlichen Gebräuchen aller Rassen* (Viena 1884) 77s; E. S. Hartland, *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family,* I (Londres 1909) 44s; B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki 1931) 207s; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires,* 155s; A. H. Krappe, *La genèse des mythes* (París 1938) 278s; A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie* (París 1906) 14s; N. Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise* (París 1929) 120s; J. Przyluski, *Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara:* «Journal Asiatique» (1926) 25-36; P. C. Bagchi, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India* (Calcuta 1929) 154; J. Przyluski, *Les Empalés,* en *Mélanges Chinois et Bouddhiques,* IV (Bruselas 1936) 1-51; M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce;* íd., *La mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse:* «Zalmoxis» 3 (1940-1942) 3-48; los textos iranios relativos al nacimiento de Mashyagh y Mashyânagh de la planta *rîvâs* han sido recogidos y traducidos por A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* I (Upsala 1918) 21s, 73, etc.

Sobre el árbol como protector de los niños y sanador: B. Nyberg, *Kind und Erde,* 195s.

Sobre la transformación en planta de la heroína asesinada por astucia: L. Saineanu, *Basmele Românilor,* 307s; E. Cosquin, *Les contes indiens et l'Occident* (París 1922) 84s; M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce,* 15s; *La Mandragore,* 34s.

Sobre la concepción por frutos y flores: bibliografía en J. Bolte y Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm,* I-IV (Leipzig 1913-1930), II, 125; IV, 257; N. M. Penzer, *Pentamenore* (Londres 1932) 158s; S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* V (Helsinki 1935) 302s.

Sobre el matrimonio de árboles: J. Frazer, *The Golden Bough* (ed. abreviada) 114s; R. Schmidt, *Liebe und Ehe in alten und modernen Indien* (Berlín 1904) 406s; B. Nyberg, *op. cit.,* 195s; J. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indoméditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère* (París 1939) 8s; J. Abbot, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief* (Londres 1932) 335s.

Sobre las ceremonias del «mayo», cf. los trabajos de Mannhardt, Frazer, Meyer y Liungman, citados en el texto. Cf. además A. Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic* (Helsingfors 1947).

Sobre la fiesta del Holi: W. Crooke, *The Holi. A Vernal Festival of the Hindus:* «Folk-Lore» 25, 55-83; íd., *Popular Religion and Folklore of Northern India* (Londres 1894) 342s (2.ª ed., II, 197, 318); J. J. Meyer, *Trilogie,* I: *Kâma,* 16s, con amplia bibliografía.

Sobre el entierro del carnaval, la expulsión de la «muerte», la lucha entre el verano y el invierno: J. Frazer, *The Dying God* (trad. francesa: *Le dieu qui meurt* [París 1931]); W. Liung-

man, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein,* I-II (F. F. C., 118-119; Helsinki 1934-1938) *passim;* íd., *Traditionswanderungen: Rhein-Jenissei. Eine Untersuchung über das Winter- und Todaustragen und einige hierhergehörige Bräuche,* I (F. F. C., 129; Helsinki 1941); íd., *Der Kampf zwischen Sommer und Winter* (F. F. C., 130; Helsinki 1941); J. J. Meyer, *Trilogie,* I, 199s.

CAPITULO IX

LA AGRICULTURA Y LOS CULTOS DE LA FERTILIDAD

125. RITOS AGRARIOS

La agricultura revela de una manera más dramática el misterio de la regeneración vegetal. Tanto en el ceremonial como en la técnica agrícola, el hombre interviene directamente; la vida vegetal y lo que hay de sagrado en la vegetación no le resultan ya algo externo, sino que toma parte en ello, manejándolo, conjurándolo. Para el hombre «primitivo», la agricultura no es —como no lo es ninguna otra actividad esencial— una simple técnica profana. Por referirse a la vida y procurar el incremento prodigioso de la vida presente en los granos, en los surcos, en la lluvia y en los genios de la vegetación, la agricultura es ante todo un ritual. Así lo fue en sus orígenes y la situación sigue siendo la misma en las actuales sociedades agrarias, incluso en las regiones más civilizadas de Europa. El labrador penetra y se integra en una zona rica en sacralidad. Sus gestos, su trabajo se cargan de graves consecuencias, porque se realizan dentro de un ciclo cósmico y porque el año, las estaciones, el verano y el invierno, la época de la siembra y de la recolección fortifican sus propias estructuras y adquieren cada una un valor autónomo.

Debemos llamar la atención desde un principio sobre la importancia que el tiempo, el ritmo de las estaciones, adquiere para la experiencia religiosa de las sociedades agrarias. El labrador no sólo está metido en zonas sagradas «espaciales» —la gleba fecunda, las fuerzas activas de las semillas, de los brotes y las flores—, sino que su trabajo está integrado y ordenado por un conjunto temporal, por la rueda de las estaciones. Esta solidaridad de las sociedades agrarias con los ciclos temporales cerrados explica muchas de las ceremonias relacionadas con la expulsión del «año viejo» y la llegada del «año nuevo», con la expulsión de los «males» y la regeneración de los «poderes», ceremonias que aparecen por doquier en simbiosis con los ritos

agrarios. Se va precisando la coherencia y aumentando la eficacia de los ritmos cósmicos. Como consecuencia de este prolongado trato con la gleba y las estaciones, empieza a apuntar una concepción optimista de la existencia; la muerte aparece como un simple cambio provisional de manera de ser; el invierno no es nunca definitivo, puesto que tras él viene una regeneración total de la naturaleza, una manifestación de formas nuevas e infinitas de la vida; nada muere realmente, todo vuelve a integrarse en la materia primordial y descansa en espera de una nueva primavera. Sin embargo, esta concepción serena, consoladora, no excluye el drama. Ninguna valorización del mundo que esté fundada en el ritmo, en el eterno retorno puede evitar los momentos dramáticos; vivir ritualmente los ritmos cósmicos significa ante todo vivir entre tensiones múltiples y contradictorias.

El trabajo agrícola es un rito no sólo porque se realiza sobre el cuerpo de la tierra madre y porque desencadena las fuerzas sagradas de la vegetación, sino además porque implica la inserción del labrador en ciertos períodos de tiempo benéficos o nocivos, porque es una actividad que lleva consigo peligros (por ejemplo, la ira del espíritu que era dueño del terreno antes de ser desbrozado), porque presupone una serie de ceremonias, de estructura y de origen diverso encaminadas a promover el crecimiento de los cereales y a justificar el gesto del labrador; finalmente, porque introduce al labrador en un dominio que, en cierto modo, está bajo la jurisdicción de los muertos, etc. Sería imposible resumir los grupos más importantes de creencias y de ritos relacionados con la agricultura. Este problema ha sido abordado muchas veces desde Mannhardt y Frazer hasta Rantasalo, J. J. Meyer y Waldemar Liungman. Nos contentaremos con presentar aquí los ritos y las creencias más significativas, refiriéndonos preferentemente a las zonas mejor estudiadas (por ejemplo, a las regiones finlandesa y estoniana), que Rantasalo ha estudiado en los cinco volúmenes de su *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen,* I-V (1919-1925).

126. MUJER, SEXUALIDAD, AGRICULTURA

Ya hemos hecho mención (§ 93) de la solidaridad que ha existido siempre entre la mujer y la agricultura. En Prusia oriental se conservaba todavía hace muy poco la costumbre de que una mujer desnuda fuera a sembrar guisantes en los campos (Rantasalo, II, 7). En Finlandia, las mujeres llevan a los campos las semillas en la camisa menstrual, en el zapato de una prostituta o en una media de un bastardo (Rantasalo, II, 120s) para incrementar la fecundidad de los granos mediante el contacto con objetos llevados por personas marcadas con una nota fuertemente erótica. Las remolachas plantadas por una mujer son dulces; las plantadas por un hombre, amargas (Rantasalo, II, 124). En Estonia son las muchachas las que llevan la semilla del lino a los campos. Los suecos sólo dejan sembrar el lino a las mujeres. Entre los alemanes son también mujeres, especialmente las casadas y las embarazadas, las que siembran los granos (Rantasalo, II, 125). La solidaridad mística entre la fecundidad de la tierra y la fuerza creadora de la mujer es una de las intuiciones fundamentales de lo que podríamos llamar la «conciencia agrícola».

Es evidente que si la mujer ejerce tanta influencia sobre la vegetación, la hierogamia y la orgía colectiva habrán de tener, con mayor razón, excelentes consecuencias para la fecundidad vegetal. Más adelante examinaremos (§ 138) un gran número de ritos que atestiguan la influencia decisiva de la magia erótica sobre la agricultura. Recordemos aquí que las campesinas finlandesas vierten en el surco antes de la siembra unas gotas de leche de sus propios pechos (Rantasalo, III, 6). Esta costumbre podría interpretarse de varias formas: ofrenda a los muertos, transformación mágica del campo todavía estéril en gleba fértil o sencillamente influencia simpática de la mujer fecunda, de la madre, sobre la siembra. Asimismo, sin reducirlo a un rito de magia erótica exclusivamente, conviene citar también el papel que la desnudez ritual tiene en los trabajos agrícolas. En Finlandia y Estonia se siembra a veces por la noche, desnudo, murmurando: «¡Señor, estoy desnudo! ¡Bendice mi lino!» (Rantasalo, II, 125s). El fin que se persigue es evidentemente que la cosecha crezca, pero

también el protegerla contra el mal de ojo o contra las liebres. (También el hechicero está desnudo cuando ahuyenta los sortilegios o las plagas de los campos). En Estonia, los campesinos se aseguran una buena cosecha labrando y rastrillando desnudos (Rantasalo, II, 76-77). Durante las sequías, las mujeres hindúes sacan a los campos un arado tirando de él desnudas (bibliografía de J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation,* I, 115, n. 1). Asociada también a la magia erótico-agraria, es preciso recordar la costumbre, bastante difundida, de rociar con agua el arado la primera vez que se ara en el año. El agua no tiene aquí únicamente un valor simbólico pluvial, sino además una significación seminal. Rociar a los labradores con agua es costumbre muy corriente en Alemania, Finlandia, Estonia (Rantasalo, III, 134s). Un texto indio dice que la lluvia desempeña el mismo papel que el flujo seminal en las relaciones entre hombre y mujer *(Çatapatha Brâhmana,* VII, 4, 2, 22s). Por otro lado, el desarrollo de la agricultura tiende a conceder al hombre un papel cada vez más importante. Si la mujer es identificada a la gleba, al hombre se le siente solidarizado con los granos que la fecundan. En el ritual indio (cf., por ejemplo, *Aitareya Brâhmana,* I, 1), los granos de arroz personifican el semen que fecunda a la mujer.

127. OFRENDAS AGRARIAS

Este pequeño número de ejemplos, entresacados de un fichero extraordinariamente rico, nos descubre el carácter ritual de los trabajos agrícolas. La mujer, la fertilidad, el erotismo, la desnudez son otros tantos centros de energía sagrada y otras tantas fuentes de conjuntos ceremoniales. Pero, aun dejando de lado estos «centros» que revelan ante todo la solidaridad entre las distintas modalidades de la fertilidad biocósmica, el trabajo agrícola mismo se presenta como un ritual. Como el sacrificio o como cualquier otra ceremonia religiosa, el trabajo del campo no puede emprenderse más que en estado de pureza ritual. Antes de empezar la siembra como antes de empezar la recolección, el labrador tiene que haberse lavado, bañado, vestido

una camisa nueva, etc. Se realiza toda una *serie idéntica* de gestos rituales al comenzar la siembra y al comenzar la recolección. No es una coincidencia fortuita: es que la siembra y la recolección marcan los momentos culminantes del drama agrario. Los gestos con que se inician constituyen en el fondo sacrificios destinados a lograr su éxito. Y así, los primeros granos no se echan en el surco, sino fuera de él, como ofrenda a los distintos genios (los muertos, los vientos, la «diosa del trigo», etc.); así también, llegado el momento de la recolección, las primeras espigas se dejan en el campo para los pájaros, etc., o para los ángeles, para las «tres vírgenes», para la «madre del trigo», etc. Y los sacrificios que tienen lugar al iniciarse la siembra se repiten al llegar la recolección y la trilla (cf. Rantasalo, III, 39-61; V, 179, etc.). En Finlandia y Alemania se sacrifican ovejas, corderos, gatos, perros, etc. (Rantasalo, IV, 120s).

¿Con qué fin y a quién se ofrecen estos sacrificios? Mucho ingenio se ha derrochado y muchas han sido las pacientes investigaciones llevadas a cabo para contestar a estas preguntas. Hoy no podemos dudar ya del carácter ritual de las costumbres agrarias, cuyo fin es evidentemente asegurar una buena cosecha. Pero las fuerzas de las que la buena cosecha depende son innumerables y es natural que encontremos cierta confusión en la manera como están personificadas y distribuidas. Asimismo es natural que varíe la representación de estas fuerzas sagradas —presentes o implicadas en el drama agrícola— de un tipo cultural a otro y de un pueblo a otro, aun cuando tengan un origen común; esas representaciones están a su vez encuadradas en conjuntos culturales y religiosos distintos y son interpretadas de manera distinta e incluso contradictoria en el seno de un mismo pueblo (por ejemplo, en el norte de Europa las modificaciones que afectaron a las concepciones religiosas de las tribus germánicas durante la época de migración o la influencia del cristianismo en Europa y del Islam en Africa y en Asia).

128. «PODER» DE LA RECOLECCION

Está, en cambio, bastante clara la estructura del escenario agrícola. Se advierte, por ejemplo, que toda la infinita variedad de ritos y de creencias agrarias supone el reconocimiento de una *fuerza manifiesta en la recolección.* Este «poder» está unas veces concebido como impersonal —como los «poderes» de tantos otros objetos y actos—; otras, representado en estructuras míticas; otras, polarizado en determinados animales o determinadas personas. Los rituales, ya sean simples o elaborados en el seno de intrincados escenarios dramáticos, tienden a establecer relaciones favorables entre el hombre y esos «poderes» y a asegurar la regeneración periódica de estos últimos. A veces, el «poder» encarnado y activo en la cosecha es manejado de tal forma que se hace difícil precisar si lo que en el rito se persigue es rendir homenaje a una figura mítica que lo representa o sencillamente conservar el «poder» mismo. La costumbre, por ejemplo, de no segar las últimas espigas del campo está muy difundida: se dejan para el «espíritu de la casa del vecino», para «los que moran bajo tierra» o —como dicen finlandeses, estonianos y suecos— para los «caballos de Othin» (Rantasalo, V, 73s); para la «gute Frau», «arme Frau» o «Wald Fräulein» en Alemania (Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* I, 78); para la «esposa del trigo» o la «Holz Frau» (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 131s).

Como hace notar Jan de Vries *(Othin,* 10s), hay que buscar el sentido de esta costumbre en la preocupación por no agotar la esencia, la «fuerza» vivificante de la recolección. De la misma manera que no se recogen nunca los últimos frutos de un árbol y se deja siempre alguna brizna de lana en el lomo de las ovejas, en Estonia y en Finlandia no se vacía nunca del todo el arcón en que se guarda el trigo y los campesinos dejan caer en el pozo algunas gotas después de haber sacado el agua para no secarlo. Las espigas que se dejan sin cortar conservan la fuerza de la vegetación y de la gleba. Esta costumbre —derivada de la concepción fundamental de un «poder» que se va consumiendo sin llegar nunca a agotarse y que se rehace luego por su propia magia— ha sido interpretada después como

una ofrenda a las personificaciones míticas de las fuerzas de la vegetación o a los distintos espíritus directa o indirectamente relacionados con ella.

Pero mucho más frecuente y mucho más dramático es el ritual de la siega de la primera o de la última gavilla del campo. En esa gavilla, como en las pocas espigas que se dejan sin cortar, reside la «fuerza» de toda la vegetación. Pero ese primero o último haz, saturado de fuerza sagrada, es objeto de valorizaciones contradictorias. En algunas regiones, los hombres se precipitan para cortarlo; en otras, en cambio, ningún labrador quiere segar la última gavilla; a veces, se la lleva en cortejo hasta la granja; en otras regiones se tira al campo del vecino. Es indudable que la última gavilla concentra en sí una fuerza sagrada, propicia o nociva; los hombres disputan para quedársela o para deshacerse de ella. Esta ambivalencia no contradice la estructura de lo sagrado, pero lo probable es que las valorizaciones contradictorias de la última gavilla se deban a escenarios paralelos relacionados con el manejo y la distribución del «poder» encarnado en la vegetación. Los alemanes hacen una gavilla con las primeras y las últimas espigas y la colocan sobre la mesa porque trae suerte (Rantasalo, V, 189). Para los finlandeses y estonianos, la primera gavilla —que es trasladada con gran pompa hasta la granja— lleva la bendición a toda la casa, la protege contra las enfermedades, el rayo, etc., y protege asimismo la cosecha contra las ratas. Está muy difundida también la costumbre de conservar la primera gavilla en la habitación principal de la granja durante las comidas y toda una noche (Alemania, Estonia, Suecia; Rantasalo, V, 171). En algunos lugares se le da al ganado para protegerlo y bendecirlo.

En Estonia, la primera gavilla tiene poderes proféticos; las muchachas averiguan cuál será la primera en casarse tirando sus espigas conforme a un ceremonial determinado. En Escocia, en cambio, el que corta la última gavilla —llamada «la doncella»— se casa dentro del año y los segadores recurren a toda clase de estratagemas para apropiársela (Frazer, *The Golden Bough,* 107; *Spirits of the Corn,* I, 163s). En muchos países se llama al último manojo de trigo segado «la novia» (Frazer, *The Golden Bough,* 408; *Spirits of the Corn,* I, 162). En algunas regiones de Ale-

mania se adivina, con ayuda de la primera gavilla, cuál será el precio del trigo durante el año (Rantasalo, V, 180s). En Finlandia y en Estonia los segadores se apresuran para alcanzar el último surco de trigo. Los finlandeses le dan el nombre de «cuna de niño» y creen que la mujer que ate la última gavilla quedará encinta. En estas regiones como en los países germánicos es muy corriente la costumbre de hacer con las últimas espigas una enorme gavilla, en la creencia de que asegurará una buena cosecha para el año siguiente; por eso, llegado el momento de la siembra, se mezcla a la semilla algunos granos de aquellas espigas (Rantasalo, V, 63s).

129. PERSONIFICACIONES MITICAS

En todas estas creencias y costumbres está el «poder» de la cosecha representado como tal, como «fuerza sagrada», y no transfigurado en una personificación mítica. Pero existen otras muchas ceremonias que, de manera más o menos clara, suponen un «poder» personificado. La figura, el nombre y la intensidad de esas personificaciones varía: «madre del trigo», «abuela», «madre de la espiga» o «vieja ramera» en los países anglogermánicos (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 319-322); «mujer vieja» o «anciano» entre los eslavos, etc. (cf. Frazer, *The Golden Bough,* 401; *Spirits of the Corn,* I, 142s); «madre de la cosecha» o «el viejo» entre los árabes (Liungman, *Traditionswanderungen; Euphrat-Rhein,* I, 249); «el anciano» *(djedo)* o «la barba» (la barba del Salvador, de san Elías o de san Nicolás) entre búlgaros, servios y rusos (Liungman, I, 251s), y muchos otros nombres se dan a ese ser mítico que se dice reside en el último manojo de trigo.

La misma terminología y concepciones similares se observan en pueblos no europeos. Los peruanos, por ejemplo, creen que las plantas útiles están animadas de una fuerza divina que les asegura el crecimiento y la fertilidad; con tallos de maíz hacen una figura que parece una mujer, la «madre del maíz» *(zara-mama),* y los indígenas creen que, «como madre, tiene el poder de producir mucho maíz» (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 342s; cf. Frazer,

Spirits of the Corn, I, 172). Esta efigie se conserva hasta la recolección siguiente, pero a mitad de año los «hechiceros» le preguntan si se siente con fuerzas para durar hasta entonces, y si la *zara-mama* contesta que está débil, se la quema y se hace una nueva «madre del maíz» para que la simiente del maíz no perezca (J. de Acosta, reproducido por Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 172s). Los indonesios tienen un «espíritu del arroz», que lo hace crecer y fructificar; por eso tratan al arroz en flor como a una mujer encinta y toman toda serie de precauciones para captar al «espíritu», meterlo en una cesta y guardarlo luego cuidadosamente en el granero (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 180s). Los karen de Birmania, cuando la cosecha empieza a perder lozanía, creen que es porque el alma *(Kelah)* del arroz se ha alejado de ella y que si no se consigue hacerla volver la cosecha está perdida. Por eso recitan ciertas fórmulas dirigidas al «alma», a esa fuerza que parece no ser ya activa en la planta: «¡Ven, *Kelah* del arroz, ven! Ven al campo. Ven al arroz. Ven con granos de ambos sexos. Ven del río Kho, ven del río Kaw; del lugar en que confluyen, ven. Ven de Occidente, ven de Oriente. Del buche del pájaro, de las mandíbulas del mono, de la garganta del elefante. Ven de la fuente de los ríos y de su desembocadura. Ven del país de Chan y de Birman. De los reinos lejanos, de todos los graneros, ven. Oh *Kelah* del arroz, ven al arroz» (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 189s).

Los minangkabauers de Sumatra creen que el arroz está protegido por un espíritu femenino de nombre Saning Sari, llamado también *indoea padi* (literalmente, «madre del arroz»). Algunos tallos cultivados con especial cuidado y trasplantados luego al centro del campo representan a esa *indoea padi,* cuya fuerza ejemplar se ejerce de manera coercitiva y bienhechora sobre la cosecha entera (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 191-192). Los tomoris de las Célebes creen también en una «madre del arroz» *(ineno pae)* (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 192s). En la península malaya, W. W. Skeat *(Malay Magic* [Londres 1900] 225-249) asistió a ceremonias relacionadas con la «madre del arroz niño», en las que se demuestra que durante tres días, en cuanto el «alma del arroz niño» es llevada a la casa, la mujer del granjero es asimilada a una parida. En las islas Java,

Bali y Sombok se celebran los esponsales y las nupcias de dos manojos de arroz, que se escogen entre las plantas maduras antes de la recolección. Los novios son trasladados a la casa y depositados en la granja «para que el arroz pueda multiplicarse» (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 199s). En estos ejemplos últimos se mezclan dos representaciones: la fuerza que hace multiplicarse a la planta y la magia fertilizadora del matrimonio.

Esta personificación de la «fuerza» activa de la vegetación parece realizarse plenamente cuando los segadores hacen con las últimas espigas una efigie lo más parecida posible a la figura humana —generalmente a una mujer— o adornan a una persona real con pajas, dándole el nombre del ser mítico al que se supone representa; esta persona desempeña siempre algún papel ceremonial. Así, por ejemplo, en Dinamarca la efigie llamada «el viejo» *(gammelmanden)* es trasladada a la casa con todos los honores y adornada de flores. Según otros, se procuraba dar forma humana a la última gavilla haciéndole una cabeza, brazos y piernas y se la tiraba al campo, todavía por segar, del vecino (Rantasalo, V, 52). En Alemania se tiraba a la «vieja» o al «viejo» al campo del vecino o se los llevaba a la casa, donde se conservaban hasta la cosecha siguiente. Sin embargo, se identificaba con este ser mítico al segador que cortaba la última gavilla, al extranjero que acertaba a pasar casualmente por la linde del campo o al granjero mismo. En Suecia, por ejemplo, la moza que cortaba las últimas espigas tenía que atárselas al cuello, llevárselas a casa y bailar con aquella efigie en la fiesta que seguía a la recolección (Rantasalo, V, 57). En Dinamarca, la segadora baila con el maniquí hecho con las últimas espigas y llora porque se considera «viuda» por estar casada con un ser mítico destinado a la muerte (Jan de Vries, *Contributions to the Study of Odhin,* 17s).

A veces, se trata con toda clase de consideraciones a los representantes humanos del «poder» personificado en la cosecha; otras, en cambio, se burlan de ellos. Esta ambivalencia parece corresponder a la doble función que el que corta las últimas espigas puede tener; en tanto en cuanto se identifica con el «espíritu» o con el «poder» agrícola, es festejado; considerado, en cambio, como el que les da muerte, suscita enemistad y se le mata. Así, en distintos países germánicos, se dice del que ha dado el último golpe de mayal que ha «pegado al viejo» o ha «cogido al viejo» y se le hace llevar el maniquí de paja hasta el pueblo entre las risas y burlas de todos, o bien tiene que tirarlo, sin ser visto, al campo de algún vecino que no haya terminado todavía de trillar (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 133s; *The Golden Bough,* 402). En Alemania, al último segador o a la muchacha que ata el último manojo se les ata a la gavilla y se les lleva con gran pompa al pueblo, donde se les sirven los mejores platos del festejo (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 20-25).

En Escocia, al último manojo se le llama la «vieja» *(cailleach)* y todos procuran evitar que les toque segarlo por miedo al hambre, porque se cree que el que lo corte tendrá que alimentar a una vieja imaginaria hasta la próxima cosecha (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 140s; *The Golden Bough,* 403). Los noruegos creen que *skurekail* («el segador») vive todo el año en los campos sin que nadie le vea, alimentándose del trigo del dueño del campo. Se le aprisiona en la última gavilla, y con ella se hace un muñeco antropomorfo llamado *skurekail* (Rantasalo, V, 51). Otros dicen que se tira el maniquí al campo de un vecino que no haya terminado todavía de segar y que éste tendrá que alimentarlo durante todo un año. Los eslavos, en cambio, consideran afortunado al que ata a la «baba» (la vieja), porque le nacerá un hijo en el curso de ese año (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 145). En la región de Cracovia, al que ata la última gavilla se le llama «baba» o «abuelo», se le viste con paja dejándole sólo la cabeza fuera y se le lleva en el último carro a la granja, donde toda la familia le rocía de agua. Durante un año entero sigue llamándose «baba» (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 330). En Carintia, al que ha atado los últimos manojos se le envuelve en paja y se le tira al agua. Los búlgaros llaman a la última gavilla «reina del trigo»; la visten con una camisa de mujer, la pasean por todo el pueblo y la tiran luego al río para asegurar la lluvia a la cosecha venidera, o bien la queman y esparcen las cenizas por los campos para aumentar su fertilidad (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 332).

130. SACRIFICIOS HUMANOS

Tanto la costumbre de rociar y de tirar al agua al representante de la vegetación como la de quemar el maniquí de paja y esparcir sus cenizas por los campos están muy difundidas. Todos estos actos tienen un sentido ritual preciso y forman parte de un escenario dramático que se ha conservado intacto en ciertas regiones y que es lo único que podrá hacernos comprender el ceremonial agrario. En Suecia, por ejemplo, si una mujer extranjera entra en la era, se la ata con paja y se la llama la «mujer del trigo». En Vendée, este papel lo desempeña la granjera; envuelta en pajas, se la lleva hacia la trilladora y se le hace meter debajo; después, se la saca del montón de espigas y se procede al trillado, pero a la mujer se la mantea como si fuera ella el trigo que hay que aventar (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 149; *The Golden Bough,* 406). La identidad entre el «poder» de los cereales y su representante humano, en este caso, es completa; la granjera va pasando simbólicamente por todo el proceso dramático del trigo, cuyo «poder», concentrado en la última gavilla, pasa por una serie de ritos destinados a regenerarlo y a aplacarlo.

En otras muchas regiones de Europa se amenaza de muerte, bromeando, al extranjero que se acerca a un campo que se está segando o a una era en la que se está trillando (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 38s; Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 251; *The Golden Bough,* 429s). En otros lugares se le muerde la punta de los dedos, se le acerca una hoz al cuello, etc. (Liungman, I, 260, n. 2). En algunas regiones de Alemania, los segadores atan al extranjero, el cual tiene que pagar una cantidad como rescate. La acción se acompaña de cánticos, en los que la intención está bien clara; en Pomerania, por ejemplo, el jefe de los segadores se expresa así:

Los hombres están dispuestos,
Las hoces están curvadas,
El trigo está grande y pequeño.
¡Vamos a segar al caballero!

Y en el distrito de Stettin: «Golpearemos al visitante / con nuestras espadas desnudas, / con las que pelamos cam-

pos y praderas» (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 39s; Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 228s). Lo mismo se hace con el extranjero que se acerca a una era: se le coge, se le ata y se le amenaza.

Es probable que todo esto sean reminiscencias de un conjunto ritual que implicaba un sacrificio humano real. Sin embargo, esas reminiscencias no significan que todas las sociedades agrarias, en las que hoy está en vigor la costumbre de atar y amenazar con la muerte al extranjero cogido *junto al campo en siega,* hayan *practicado antaño* el sacrificio humano en el momento de la recolección. Es probable que todas estas ceremonias agrícolas se difundieran por el mundo a partir de ciertos centros (Egipto, Siria, Mesopotamia) y que muchos pueblos no se asimilaran más que fragmentos de los conjuntos originarios. Ya en la antigüedad clásica, el «sacrificio humano» por la recolección no era más que un vago recuerdo de tiempos ya muy lejanos. Así, por ejemplo, una leyenda griega menciona a un bastardo del rey frigio Midas, Lityerses, conocido por su fabuloso apetito y por la pasión con que gustaba de recoger la mies. A todo extranjero que casualmente pasaba junto a su campo, Lityerses lo agasajaba y luego lo llevaba al campo y le obligaba a segar con él. Si no le aventajaba en el trabajo, Lityerses lo ataba a una gavilla, le cortaba la cabeza con la hoz y tiraba su cuerpo en el campo. Por último, Hércules retó a Lityerses, le ganó, le cortó la cabeza con su hoz y tiró el cuerpo al río Meandro, lo cual hace suponer que Lityerses hacía lo mismo con sus víctimas (cf. Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 1s; Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 272s). En efecto, es probable que muchos siglos antes los frigios practicaran un sacrificio humano por la recolección; hay indicios de que este sacrificio era frecuente también en otras regiones del Mediterráneo oriental.

131. SACRIFICIOS HUMANOS DE LOS AZTECAS Y LOS KHONDS

En varias sociedades tenemos pruebas de sacrificios humanos para favorecer las cosechas; por ejemplo, en ciertas

tribus de América Central y del Norte, en algunas regiones de Africa, en ciertas islas del Pacífico y en muchas poblaciones dravídicas de la India (cf. Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 265s; *The Golden Bough,* 431s). Nos limitaremos, para hacer más clara la comprensión de la estructura de estos sacrificios humanos, a citar pocos ejemplos, pero con bastante detalle.

Sahagún nos ha dejado una descripción detallada de los ritos del maíz entre los aztecas de Méjico. En cuanto brotaba la planta, se iba a los campos «a buscar al dios del maíz», esto es, un brote que se llevaba a la casa y al que se hacían ofrendas de alimentos exactamente igual que si se tratara de una divinidad. Por la noche se llevaba la planta al templo de la diosa de las subsistencias, Chicomecoatl, y en él se reunían las muchachas, que llevaban cada una un haz de siete espigas de maíz de la cosecha anterior envueltos en papel rojo y rociados de caucho. El nombre de este haz, *chicomolotl* («la espiga séptuple»), designaba también a la diosa del maíz. Las muchachas eran de tres edades distintas: niñas, adolescentes y mayores, personificando sin duda de una manera simbólica las etapas del crecimiento del maíz, y llevaban los brazos y las piernas cubiertos de plumas rojas, el color de las divinidades del maíz. Esta ceremonia, cuyo propósito era únicamente honrar a la diosa y bendecir mágicamente la cosecha recién brotada, no necesitaba sacrificio. Sólo tres meses más tarde, cuando la cosecha estaba ya madura, se decapitaba a una muchacha, que representaba a la diosa del maíz nuevo, Xilonen; con este sacrificio se inauguraba el uso alimenticio, profano, del nuevo maíz, lo cual hace suponer que se trataba más bien de un sacrificio de primicias. Sesenta días más tarde, al terminar la recolección, tenía lugar un nuevo sacrificio. Una mujer, que representaba a la diosa Toci, «nuestra madre» (la diosa del maíz recolectado y utilizado), era decapitada e inmediatamente desollada. Un sacerdote se envolvía en su piel, y un trozo de la piel del muslo era llevado al templo de Cinteotl, el dios del maíz, donde otro personaje se hacía con él una máscara. Durante algunas semanas se le trataba como si fuera una recién parida, porque probablemente el sentido del rito era que Toci, una vez muerta, renacía en su hijo, el maíz seco, en los granos

que iban a servir de alimento durante todo el invierno. Venía después toda una serie de ceremonias: desfilaban los guerreros (porque Toci, como muchas divinidades orientales de la fecundidad, era también diosa de la guerra y de la muerte), se ejecutaban danzas y, al final, el rey, seguido de todo su pueblo, lanzaba contra el personaje que representaba a Toci todo lo que encontraba a mano e inmediatamente se retiraba. Parece ser que Toci se convertía al final en un *caprus emissarius* que cargaba con los pecados de toda la comunidad y se los llevaba consigo al ser expulsada; el personaje que representaba el papel llevaba la piel hasta un castillo de la frontera y allí la colgaba con los brazos abiertos. Allí se llevaba siempre la máscara de Cinteotl (Sahagún, *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne* [París 1880] 94s; A. Loisy, *Essai sur le sacrifice,* 237-238). En otros pueblos americanos, como, por ejemplo, los pawnees, el cuerpo de la muchacha sacrificada era despedazado y los trozos se enterraban en los campos (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 175s, 210s). Esta costumbre de despedazar el cuerpo y repartirlo por los surcos aparece también en ciertas tribus de Africa (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 179s).

Pero el ejemplo que mejor se conoce de sacrificio humano agrícola es el que practicaba, hasta mediados del siglo XIX, una tribu dravídica de Bengala, los khonds. El sacrificio se ofrecía a la diosa de la tierra, Tari Pennu o Bera Penu, y la víctima, a la que se llamaba meriah, era o comprada o nacida de padres que a su vez habían servido de víctima. Los sacrificios tenían lugar en fiestas periódicas o en circunstancias excepcionales, pero las víctimas eran siempre voluntarias. Los meriahs vivían bastante felices durante largos años, estando como estaban considerados como seres consagrados; se casaban con otras «víctimas» y recibían como dote una parcela de terreno. Diez o doce días antes del sacrificio se cortaba el pelo de la víctima y la muchedumbre asistía a la ceremonia, ya que el sacrificio, según la creencia de los khonds, se ofrecía en provecho de la humanidad entera. Venía después una orgía indescriptible —cosa que vamos a encontrar en muchas fiestas relacionadas con la agricultura y la fecundidad de la naturaleza— y se conducía al meriah, procesionalmente,

desde el pueblo al lugar del sacrificio, que generalmente era un bosque en el que nunca se hubiera utilizado el hacha. Allí se le consagraba; ungido con manteca derretida y cúrcuma, engalanado con flores, el meriah parecía identificarse con la divinidad: el pueblo se apretujaba en torno suyo para tocarle, y las alabanzas que le dirigían apenas se distinguían de la adoración. La masa bailaba alrededor de la víctima al son de la música, y dirigiéndose a la tierra, exclamaba: «¡Dios, te ofrecemos este sacrificio; concédenos buenas cosechas, buenas estaciones y buena salud!». Después, dirigiéndose a la víctima: «¡Te hemos comprado, no te hemos cogido a la fuerza; ahora te sacrificamos según la costumbre y no cae sobre nosotros por ello ningún pecado!». Las orgías, suspendidas durante la noche, vuelven a empezar a la mañana siguiente y duran hasta el mediodía, en que todo el mundo se congrega de nuevo en torno al meriah para asistir al sacrificio. Había distintas maneras de darle muerte: drogado con opio, se le ataba y se le machacaban los huesos, o bien se le estrangulaba, se le cortaba en pedazos, se le quemaba a fuego lento sobre brasas encendidas, etc. Lo importante es que todos los asistentes y todos los poblados que han enviado un representante a la fiesta reciben una parte del cuerpo sacrificado. El sacerdote reparte cuidadosamente los pedazos, que se envían en el acto a los distintos poblados, donde se los entierra en los campos, con un determinado ritual. El resto, especialmente la cabeza y los huesos, se incineran y sus cenizas se esparcen también sobre la gleba con vistas a asegurar una buena cosecha. Cuando las autoridades británicas prohibieron los sacrificios humanos, los khonds sustituyeron al meriah por determinados animales (macho cabrío, búfalo; cf. Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 245s; *The Golden Bough,* 434s).

132. SACRIFICIO Y REGENERACION

Hay que buscar el sentido de estos sacrificios humanos en la teoría arcaica de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas. Está claro que todo rito o escenario dramático que persigue la regeneración de una «fuerza» es, a su vez,

la repetición de un acto primordial de tipo cosmogónico que tuvo lugar *ab initio.* El sacrificio de regeneración es una «repetición» ritual de la creación. El mito cosmogónico implica la muerte ritual (es decir, violenta) de un gigante primordial, de cuyo cuerpo se hicieron los mundos, brotaron las hierbas, etc. Lo que ante todo se vincula a tal sacrificio es el origen de las plantas y de los cereales; hemos visto (§§ 113s) que las hierbas, el trigo, la vid, etc., brotaron de la sangre y de la carne de una criatura mítica sacrificada ritualmente «en los comienzos», «en aquel tiempo». De hecho, el sacrificio de una víctima humana para la regeneración de la fuerza manifestada en la cosecha se propone la repetición del acto de la creación que dio la vida a los granos. *El ritual reproduce la creación;* la fuerza activa de las plantas se regenera por una suspensión del tiempo y un retorno al momento inicial de la plenitud cosmogónica. El cuerpo despedazado de la víctima coincide con el cuerpo del ser mítico primordial que dio vida a los granos por su despedazamiento ritual.

Tal es, por así decirlo, el escenario ideal originario de todo sacrificio humano o animal practicado con intención de fortificar e incrementar la cosecha. El sentido inmediato y más evidente es sencillamente la regeneración de la fuerza sagrada que actúa en la cosecha. La fecundidad es en sí misma una realización y, por tanto, algo en que se agotan todas las posibilidades que hasta entonces eran virtuales. El hombre «primitivo» vive con la constante ansiedad de ver que se agotan las fuerzas útiles que le rodean. El miedo a que el sol se apague definitivamente durante el solsticio de invierno, a que la luna no vuelva a salir, a que la vegetación desaparezca, etc., le ha atormentado durante millares de años. Ante cualquier manifestación del «poder», la misma ansiedad se apodera de él: ese poder es precario, puede agotarse. Su ansiedad se hace particularmente patética ante las manifestaciones periódicas del «poder», como la vegetación, cuyo ritmo tiene momentos de extinción aparente. Y la ansiedad parece agudizarse aún más cuando la disgregación de la «fuerza» parece deberse a una intervención del hombre: recolección de las primicias, cosecha, etc. En estos casos se ofrecen sacrificios llamados «primicias»; el ritual reconcilia al hombre con las

fuerzas activas de los frutos y le otorga la facultad de poder consumirlos sin riesgo. Esos ritos señalan a la vez el comienzo del nuevo año, es decir, de un nuevo período de tiempo «regenerado». Los cafres de Natal y los zulúes celebran después de las fiestas del año nuevo un gran baile en el kraal del rey, en el curso del cual se cuecen toda clase de frutos en un fuego nuevo encendido por los magos en cacharros también nuevos que sólo sirven para esta ceremonia. Sólo después que el rey ha hecho comulgar a todos los asistentes con las primicias cocidas, se inicia la consumición de los frutos como alimento (Frazer, *Spirits of the Corn,* II, 66-68). Entre los indios creek, el ritual de la ofrenda de las primicias coincide con el de purificación y expulsión de todos los males y pecados. Se apagan todos los fuegos y los sacerdotes encienden uno nuevo por frotamiento; todo el mundo se purifica con un ayuno de ocho días, ingiriendo vomitivos, etc. Sólo cuando el año ha sido así «renovado» se concede el permiso de consumir los granos cosechados (Frazer, *Spirits of the Corn,* II, 72-75; cf. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour,* 83s).

En esos rituales de primicias se distinguen varios elementos constitutivos: 1) el peligro que acompaña a la consumición de toda nueva cosecha, ya sea porque se corre el riesgo de agotar la especie vegetal en cuestión, ya sea porque el que la consume se expone a atraerse las represalias de la «fuerza» que reside en los frutos; 2) la necesidad de eliminar este peligro consagrando ritualmente las primicias; 3) mediante la purificación previa («expulsión de los males», tipo *caprus emissarius)* y la regeneración de la comunidad; 4) esta regeneración se efectúa por la «renovación del tiempo», es decir, por el retorno de un tiempo puro, primordial (cada nuevo año es una nueva creación de tiempo; cf. § 153). Hemos visto cómo, entre los aztecas, la expulsión del año viejo, y con él de todos los males y pecados, tiene lugar al mismo tiempo que el sacrificio ofrecido a la diosa del maíz. Su escenario dramático comprende desfiles militares, luchas expresadas en forma mímica, etc., que encontramos también en otras ceremonias agrarias (por ejemplo, en los antiguos rituales osíricos).

133. RITUALES FINALES

Para terminar esta rápida exposición de las ceremonias agrarias debemos recordar algunas costumbres de las que cierran el ciclo: sacrificios celebrados en el momento de llevar la cosecha a la granja, etc. Los finlandeses, al iniciar la recolección, sacrifican el primer cordero nacido en el año. La sangre se derrama sobre la tierra y las entrañas se entregan como «tributo al oso», «al guardián del campo». La carne se asa y se come entre todos, en el campo; sobre los surcos se dejan tres pedazos para el «espíritu de la tierra». Los finlandeses tienen también la costumbre de preparar, al comenzar la recolección, determinados platos, reminiscencia vaga, probablemente, de un antiguo festín ceremonial (Rantasalo, V, 160s). De Estonia nos viene la noticia de que en el campo existe un punto llamado «foso de los sacrificios», en el que se dejaban antaño las primicias de la nueva cosecha (Rantasalo, V, 166). Hemos visto que la recolección ha conservado hasta nuestros días un carácter ritual; las tres primeras gavillas se cortan en silencio; en Estonia, Alemania y Suecia no se recogen las primeras espigas (Rantasalo, V, 168). Esta última costumbre está muy difundida, y las espigas que se dejan como ofrenda van destinadas, según las creencias, «a los caballos de Othin», «a la vaca de la mujer del bosque», «a las ratas», «a las siete hijas de las granjas» (Baviera), a la «joven del bosque», etc. (Rantasalo, V, 186s).

Cuando las carretas con el trigo volvían a las granjas tenían lugar varias ceremonias; por ejemplo, se tiraba por encima del hombro izquierdo un puñado de granos, diciendo: «Estos son para las ratas». El hombro izquierdo indica el sentido funerario de la ofrenda. En Alemania, por cierto, existe la costumbre de moler las primeras briznas de heno que llegan a la granja, diciendo: «¡Es el sustento de los muertos!». En Suecia se lleva a las granjas pan y vino para congraciarse al espíritu de la casa (Rantasalo, V, 191-197). Cuando se va a trillar, se dejan de lado algunas espigas para el espíritu de la era. Los finlandeses dicen que se hace esta ofrenda para que «el trigo crezca también el año próximo» (Rantasalo, V, 201). Otra tradición finlandesa dice que la gavilla que no se trilla perte-

nece al espíritu de la tierra *(maanhaltia)*. En otras regiones se cree que el espíritu de la tierra *(talonhaltia)* viene durante la noche de Pascua a trillar las tres gavillas que se dejaron en otoño. Algunos llaman a esas gavillas dejadas como ofrenda «las gavillas de los espíritus». En Suecia, la última no se trilla, sino que se deja en el campo hasta la recolección siguiente «para que el año sea fértil» (Rantasalo, V, 203-206).

Muchas de estas ofrendas tienen indudablemente carácter funerario. Las relaciones entre los muertos y la fertilidad agrícola son bastante importantes y tendremos que volver sobre ellas. Hagamos notar, sin embargo, la perfecta simetría que existe entre las ofrendas hechas al *comenzar* la siembra, la recolección, la trilla o el entrojado. El ciclo se cierra con la fiesta colectiva de la recolección, que tiene lugar en otoño (en las regiones del norte, por San Miguel) y que se compone de un banquete, bailes y sacrificios ofrecidos a los distintos espíritus (Rantasalo, V, 221). Con esta ceremonia se cierra el año agrícola. Los elementos agrarios que figuran en las fiestas del invierno se explican por fusión de los cultos de la fertilidad con cultos funerarios. Bajo la jurisdicción de los muertos que van a proteger la sementera está también la cosecha amontonada en las granjas, sustento de los vivos durante el invierno.

Merece retenerse la similitud entre los rituales agrarios del *comienzo* y del *final*. En ellos se subraya el carácter de ciclo cerrado que tiene el ceremonial agrícola. El «año» se convierte en una unidad cerrada. El tiempo deja de tener la homogeneidad relativa que tenía para las sociedades preagrarias. No está ya sólo fragmentado en estaciones, sino dividido en unidades perfectamente conclusas: el «año viejo» se diferencia claramente del «año nuevo». *La regeneración de la fuerza activa de la vegetación extiende su eficacia a la regeneración de la colectividad humana mediante la renovación del tiempo.* La expulsión del «año viejo» tiene lugar al mismo tiempo que la expulsión de los males y de los pecados de toda la comunidad (§ 152). Esta idea de la regeneración periódica penetra también en otros dominios, por ejemplo, en el de la soberanía. La misma teoría central engendra y hace crecer la esperanza en una regeneración espiritual por iniciación. Por último, en relación directa con estas creencias de la regeneración cíclica —realizada por el ceremonial agrario— está también un sinnúmero de rituales de «orgía», de reactualización fulgurante del caos primordial, de reintegración a la unidad no diferenciada anterior a la creación.

134. LOS MUERTOS Y LAS SIMIENTES

La agricultura, como técnica profana y como forma de culto, interfiere con el mundo de los muertos en dos planos distintos. El primero es la solidaridad con la tierra; los muertos, como las semillas, se entierran, entran en una dimensión ctónica que sólo a ellos les es accesible. Por otra parte, la agricultura es por excelencia una técnica de la fertilidad, de la vida que se reproduce multiplicándose, y los muertos se sienten especialmente atraídos por ese misterio del renacer, de la palingenesia y de la incesante fecundidad. Semejantes a los granos enterrados en la matriz telúrica, los muertos esperan su vuelta a la vida bajo una nueva forma. Por eso se acercan a los vivos, sobre todo en los momentos que la tensión vital de las colectividades llega al máximo, es decir, en las llamadas fiestas de la fertilidad, cuando las fuerzas genéticas de la naturaleza y del grupo humano son evocadas, desencadenadas, exacerbadas por los ritos, por la opulencia y por la orgía. Las almas de los muertos están sedientas de plétora biológica, de excesos orgánicos, porque ese desbordamiento vital compensa la pobreza de su sustancia y las proyecta en la corriente impetuosa de las virtualidades y de los gérmenes.

El banquete colectivo representa precisamente esta concentración de energía vital; por consiguiente, tanto en las fiestas agrícolas como en las conmemoraciones de los muertos, se impone un banquete, con todos los excesos que implica. Antiguamente, los banquetes se celebraban junto a la tumba misma, para que el muerto pudiera disfrutar del exceso de vitalidad desencadenado junto a él. En la India, la ofrenda por excelencia a los muertos eran las judías, que al mismo tiempo eran consideradas como un afrodisíaco (Meyer, *Trilogie*, I, 123). En China, el lecho conyugal estaba emplazado en el rincón más oscuro de la

vivienda, en el lugar en que se conservaban las semillas, encima de donde estaban enterrados los muertos (Granet, *La Religion des Chinois,* 27s). El vínculo entre los antepasados, las cosechas y la vida erótica es tan estrecho, que los cultos funerarios, agrarios y genéticos se entremezclan a veces hasta fundirse totalmente. En los pueblos nórdicos, «Jul» era la fiesta de los muertos y, a la vez, una exaltación de la fertilidad, de la vida. En esta fiesta se celebraban copiosos festines y con frecuencia se celebraban bodas y se cuidaban las tumbas (H. Rydh, *Seasonal Fertility Rites,* 81s).

Los muertos vuelven en esos días para tomar parte en los ritos de fertilidad de los vivos. En Suecia, las mujeres guardan un trozo del pastel de boda en el cofre de la dote, para que las entierren con él en el momento de su muerte. Asimismo, tanto en los países nórdicos como en China se entierra a las mujeres con su traje de boda (Rydh, *op. cit.,* 92). El «arco de honor» bajo el que pasan los novios el día de la boda es idéntico al que se levanta en el cementerio para recibir al muerto. El árbol de Jul (originario del norte, al que sólo se dejaban las hojas de la copa, «maj») figura tanto en las bodas como en los entierros (Rydh, *op. cit.,* 82). No es necesario mencionar una vez más los matrimonios *post mortem,* reales o simbólicos, sobre los que volveremos en otro lugar y cuyo sentido debe buscarse en el deseo de proporcionar al difunto una condición vital óptima y una plenitud genética.

Si los muertos buscan las condiciones espermáticas y germinativas, no es menos verdad que los vivos necesitan de los muertos para defender sus siembras y proteger sus cosechas. Además, mientras los granos permanecen enterrados, están bajo la jurisdicción de los muertos. La «tierra madre» o la gran diosa de la fertilidad controla por igual el destino de las semillas y el de los muertos. Pero a veces éstos están más próximos al hombre, y el labrador se dirige a ellos para que bendigan y apoyen su trabajo. (El negro es el color de la tierra y de los muertos). Hipócrates dice que los espíritus de los muertos hacen crecer y germinar las semillas, y el autor de los *Geoponica* sabe que los vientos (es decir, las almas de los muertos) dan vida a las plantas y a todas las cosas (cit. por Harrison, *Prolegomena,* 180).

En Arabia es el dueño del campo el que siega la última gavilla, llamada «el viejo», que se entierra en una tumba mientras se pide con oraciones que «el trigo renazca de la muerte a la vida» (Liungman, I, 249). Entre los bambaras, al derramar el agua sobre la cabeza del cadáver, momentos antes de llenar la fosa, se implora: «¡Que los vientos —soplen del norte o del sur, del oeste o del este— nos sean benéficos! ¡Danos lluvia! ¡Concédenos una cosecha abundante!» (T. R. Henry, *Le culte des esprits chez les Bambara:* «Anthropos» 3 [1908] 702-717, esp. 711). Durante la siembra, los finlandeses entierran en el campo huesos de muerto (traídos del cementerio, al que se vuelven a llevar después de la recolección) u objetos que hayan pertenecido a algún difunto. Si no disponen de una cosa ni de otra, cogen simplemente tierra del cementerio o de un cruce de caminos por el que hayan pasado muertos (Rantasalo, III, 8s). En Alemania existe la costumbre de esparcir por el campo, con las semillas, tierra de una tumba reciente o paja sobre la que haya fallecido alguien (Rantasalo, III, 14). La serpiente, animal funerario por excelencia, protege las cosechas. En primavera, al comenzar las siembras, se ofrecen sacrificios a los muertos para proteger y cuidar la cosecha (Rantasalo, III, 114).

135. DIVINIDADES AGRARIAS Y FUNERARIAS

La solidaridad de los muertos con la fertilidad y la agricultura aparece aún más clara al estudiar las fiestas o las divinidades relacionadas con uno de estos dos conjuntos cultuales. La mayoría de las veces, las divinidades de la fertilidad telúrico-vegetal se convierten también en divinidades funerarias. Holika, representada originariamente bajo forma de árbol, se convierte más tarde en divinidad de los muertos y genio de la fecundidad vegetal (Meyer, *Trilogie,* I, 140, 152). Muchos genios de la vegetación y del crecimiento, de estructura y de origen ctónicos, se asimilan, hasta el punto de que se hace difícil reconocerlos, al grupo amorfo de los muertos (Meyer, II, 104). En la Grecia arcaica, los muertos y los cereales se guardaban en vasijas de tierra cocida. A las divinidades del mundo subterráneo

se les ofrecían cirios, igual que a las divinidades de la fertilidad (F. Altheim, *Terra Mater,* 137). A Feronia se la llama *dea agrorum sive inferorum* (Altheim, 107). Durgâ, la gran diosa de la fecundidad en torno a la cual se agrupa un número considerable de cultos locales y, sobre todo, de cultos de la vegetación, se convierte también en la divinidad dueña de los espíritus de los muertos.

Por lo que hace a las fiestas, recordemos únicamente que la antigua conmemoración india de los muertos caía justo en plena siega y era a la vez la fiesta principal de la recolección (Meyer, II, 104). Ya hemos visto que lo mismo ocurría en los países nórdicos. En la antigüedad, el culto de los manes se celebraba con el ceremonial de la vegetación. Las más importantes fiestas agrarias o de la fertilidad han llegado a coincidir con las fiestas conmemorativas de los muertos. Antaño, San Miguel (29 de septiembre) era a la vez la fiesta de los muertos y la fiesta de la siega en todo el norte y el centro de Europa. El culto funerario influye cada vez más en los cultos de la fertilidad, apropiándose ritos, que transforma en ofrendas o en sacrificios ofrecidos a las almas de los antepasados. Los difuntos son «los que moran bajo tierra» y hay que captarse su benevolencia. A ellos van destinados los granos que se tiran por encima del hombro derecho como ofrenda a «la rata». Cuando se les concilia, alimenta y solicita, protegen y multiplican las cosechas. El «viejo» y la «vieja», en los que los campesinos ven una especie de personificación de los «poderes» y de la fertilidad del campo, van acentuando con el tiempo su perfil mítico, bajo la influencia de las creencias funerarias; se apropian la estructura y los atributos de los «antepasados», de los espíritus de los muertos.

Este fenómeno se advierte con especial claridad en las creencias de los pueblos germánicos. Odín, divinidad funeraria, jefe de la «caza furiosa» de las almas que no encuentran descanso, se apropia buena cantidad de ritos del conjunto de los cultos agrarios. En Jul, la fiesta propiamente funeraria de los germanos, que cae en el solsticio de invierno, se trae la última gavilla de la cosecha del año y con ella se hace una efigie de hombre o de mujer, de un gallo, de un macho cabrío o de otro animal (referencias en De Vries, *Odhin,* 21). Es significativo el hecho de que las

formas animales bajo las que se manifiesta el «poder» de la vegetación sean las mismas que representan las almas de los muertos. Llega un momento en la historia de ambos cultos en que ya no puede precisarse si un «espíritu», al manifestarse en forma teriomorfa representa las almas de los que han dejado de existir o es una personificación animal de la fuerza telúrico-vegetal. Esta simbiosis ha dado origen a una infinidad de confusiones, y todavía no han concluido las controversias entre eruditos sobre el carácter agrario o funerario de Odín, sobre el origen de las ceremonias de Jul, etc. En realidad, nos encontramos ante conjuntos rituales y míticos en los que la muerte y el renacimiento se entreveran, se convierten en momentos distintos de una misma realidad transhumana. Las zonas de interferencia de los cultos de la fertilidad y los cultos funerarios son tan numerosas y de tal importancia, que no es de extrañar que, tras la simbiosis y la fusión, se haya llegado a una nueva síntesis religiosa fundada en una valorización más amplia de la existencia del hombre en el cosmos.

Esta síntesis aparece en su forma definitiva durante el segundo milenio en el mundo egeo-asiático y es lo que hizo posible el florecimiento de los misterios. La fusión de los dos cultos se inició en el norte de Europa y en China ya en tiempos prehistóricos (cf., por ejemplo, H. Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics),* pero es probable que la síntesis definitiva y formulada ya de manera coherente no tuviera lugar hasta más tarde. El hecho es que el solsticio de invierno tiene una importancia mucho más grande en el norte de Europa que en el sur, en el mediterráneo. Jul es la fiesta patética de este momento cósmico decisivo y los muertos acuden a agruparse en torno a los vivos por ser entonces cuando se predice la «resurrección del año» y, por tanto, de la primavera. Las almas de los muertos son atraídas por lo que «comienza», por lo que «se crea»: un nuevo año (que, como todo comienzo, es una repetición simbólica de la creación), una nueva explosión de vida en medio del embotamiento del invierno (banquetes interminables, libaciones y orgías, fiestas de boda), una nueva primavera. Los vivos se reúnen para estimular con sus excesos biológicos la energía del sol, que

declina; sus inquietudes y sus esperanzas están concentradas en la vegetación, en el destino de la próxima cosecha. Los dos destinos, el agrario y el funerario, se entrecruzan y se funden, formando al final una sola modalidad de existencia, la existencia larvada, pregerminativa.

136. SEXUALIDAD Y FECUNDIDAD AGRARIA

También los gérmenes necesitan ayuda, o cuando menos que se les «acompañe» en su proceso de crecimiento. Esta solidaridad entre las formas y los actos de la vida fue uno de los descubrimientos esenciales del hombre arcaico, el cual lo hizo fructificar mágicamente, basándose en la siguiente idea: *lo que se realiza en común da mejores resultados.* La fecundidad de la mujer ejerce influencia sobre la fecundidad del campo, pero a su vez la opulencia de la vegetación ayuda a que la mujer conciba. Los muertos colaboran en lo uno y en lo otro, a la vez que esperan de esas dos fuentes de fertilidad la energía y la sustancia que habrá de reintegrarlos a la corriente vital. Por eso cuando se acerca el momento crítico de la cosecha y la cebada empieza a germinar, los negros ewe del Africa Occidental (Costa de los Esclavos) toman mediante orgías rituales medidas de precaución contra los desastres. Se ofrece al dios pitón un número considerable de muchachas, en calidad de esposas. La hierogamia es consumada en el templo por los representantes del dios, los sacerdotes, y las jóvenes o esposas así consagradas continúan la prostitución sagrada durante algún tiempo en el recinto del santuario. Declaran que se realiza la hierogamia para asegurar la fertilidad de la tierra y de los animales (Frazer, *Adonis,* 65s).

El papel desempeñado por los sacerdotes refleja en un ritual ya muy desarrollado la forma originaria, que consistía simplemente en la unión del mayor número posible de parejas sobre los campos que empezaban a brotar. Así ocurría, por ejemplo, en China, donde los jóvenes de ambos sexos se unían en primavera sobre la tierra, creyendo que contribuían con su gesto a la regeneración cósmica, favoreciendo la germinación universal, atrayendo la lluvia

y abriendo los campos a la fertilidad (Granet, *La religion des Chinois,* 14). En las tradiciones helénicas encontramos también huellas de estos matrimonios entre jóvenes sobre los surcos en que empieza a brotar lo sembrado, cuyo prototipo es la unión de Deméter y Jasón. Los pipiles de América Central pasan las cuatro noches que preceden a la siembra lejos de sus mujeres para tener mayor vigor la noche inmediatamente anterior a la siembra. Algunas parejas deberán unirse en el momento mismo de la siembra. En algunas regiones, en Java, cuando el arroz florece, el marido y la mujer se unen en el campo (Frazer, *The Magic Art,* II, 98s; *The Golden Bough,* 136). Todavía hoy son frecuentes en el norte y en el centro de Europa las bodas consumadas ritualmente en el campo y el árbol sagrado («maj») que figura en las ceremonias de matrimonio y que denuncia el estrecho vínculo que une a la vegetación y el erotismo (cf. referencias en Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* I, 480s). En Ucrania existía la costumbre siguiente: por San Jorge, el sacerdote bendecía la cosecha, y a continuación, parejas jóvenes rodaban sobre los surcos. En Rusia las mujeres hacían rodar sobre el surco al sacerdote mismo, probablemente no sólo para consagrar la cosecha, sino también en una confusa reminiscencia de la hierogamia primordial (Frazer, *op. cit.,* II, 103s; *The Golden Bough,* 136). En otras partes, la hierogamia ha quedado reducida a la danza ceremonial de una pareja adornada con espigas de trigo o al matrimonio alegórico de la «novia del trigo» con el «novio». Estas bodas se celebran con mucho aparato; en Silesia, los novios eran conducidos por todos los vecinos en una carreta nupcial engalanada, desde el campo hasta el pueblo (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 163; *The Golden Bough,* 409).

Recordemos que las costumbres usuales en Europa en el momento de la recolección son análogas a las de primavera, cuando se anuncia la aparición de la vegetación. En ambos conjuntos rituales el «poder» o el «espíritu» está directamente representado por un árbol o una gavilla y por una pareja humana; las dos ceremonias tienen influencia fertilizadora sobre la vegetación, los rebaños y las mujeres (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 164; *The Golden Bough,* 410): es siempre esa constante necesidad que el hombre

arcaico siente de hacer las cosas «en común», de «estar juntos». La pareja que personifica el poder o el genio de la vegetación es a su vez un centro de energía, que puede incrementar las fuerzas del agente al que representa. La fuerza mágica de la vegetación se incrementa por el simple hecho de estar «representada», personificada diríamos, por una pareja joven, rica hasta el máximo en posibilidades —e incluso en realizaciones— eróticas. Esa pareja, el «novio» y la «novia», no es más que un simulacro alegórico de lo que realmente sucedía antaño: la repetición de un gesto primordial, de la hierogamia.

137. FUNCION RITUAL DE LA ORGIA

Generalmente, la orgía corresponde a la hierogamia. A la unión de la pareja divina debe corresponder en la tierra el frenesí genético ilimitado. Junto a las parejas jóvenes que repetían la hierogamia sobre los surcos debían acrecentarse al máximo todas las fuerzas de la colectividad. Cuando los habitantes de Oraon celebran, en el mes de mayo, el matrimonio del dios Sol con la diosa Tierra, el sacerdote se une públicamente a su esposa, y a continuación, se desencadena una orgía indescriptible (Frazer, *Adonis,* 46-48). En algunas islas situadas al oeste de Nueva Guinea y al norte de Australia (Leti, Sarmata, etc.) se celebran estas mismas orgías al iniciarse la época de las lluvias (Frazer, *The Golden Bough,* 136). Lo mejor que pueden hacer los hombres es imitar el ejemplo divino, sobre todo cuando de esa imitación pende la prosperidad del mundo entero y la suerte de la vida vegetal y animal en particular. Los excesos cumplen un papel preciso y provechoso en la economía de lo sagrado. Rompen las barreras que separan al hombre, la sociedad, la naturaleza y los dioses; ayudan a que circule la fuerza, la vida, los gérmenes de un nivel a otro, de una zona de la realidad a todas las demás. Lo que estaba vacío de sustancia, se colma; lo que estaba fragmentado, se reintegra a la unidad; lo que estaba aislado, se funde en la gran matriz universal. La orgía hace circular la energía vital y sagrada. Los momentos de crisis cósmica o de opulencia sirven especialmente de pretexto para desencadenar orgías. En muchos sitios, en tiempos de sequía, las mujeres corren desnudas por los campos con el fin de despertar la virilidad del cielo y provocar la lluvia. En otras regiones se festejan con orgías las bodas y los nacimientos de gemelos; por ejemplo, entre los baganda de Africa o los habitantes del archipiélago Fidji (cf. Meyer, I, 69, nota 1). Las orgías relacionadas con el drama de la vegetación y especialmente con las ceremonias agrarias tienen una explicación todavía más clara. Hay que reanimar a la tierra, excitar al cielo para que la hierogamia cósmica (lluvia) se realice en condiciones óptimas, para que los cereales crezcan y fructifiquen, para que las mujeres tengan hijos, para que los animales se multipliquen y para que los muertos puedan saciar su vacuidad con fuerza vital.

Los indios kana del Brasil estimulan las fuerzas reproductoras de la tierra, de los animales y de los hombres por una danza fálica que remeda el acto generador; a esta danza sigue una orgía colectiva (referencias en Meyer, I, 71s). Asimismo, pueden descubrirse vestigios de simbolismo fálico en las ceremonias agrarias europeas; por ejemplo, a veces se representa al «viejo» de manera falomorfa, y se da a la última gavilla el nombre de «la ramera»; otras veces se le hace una cabeza negra con labios rojos, que originariamente eran los colores mágico-simbólicos del órgano femenino (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 19, 339; *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens,* V, col. 281, 284, 302). Habría que recordar también los excesos que tenían lugar en ciertas fiestas arcaicas de la vegetación; por ejemplo, en los *Floralia* de los romanos (27 de abril), cuando desfilaban por las calles cortejos de jóvenes desnudos, o en los *Lupercalia,* en que unos jóvenes tocaban a las mujeres para hacerlas fecundas, o en la *Holi,* la principal fiesta india de la vegetación, en la que todo era lícito.

La *Holi* ha conservado hasta hace poco tiempo todos los caracteres de una orgía colectiva, desencadenada para exacerbar y elevar al máximo las fuerzas de reproducción y de creación de la naturaleza entera. Se olvida toda decencia, porque se trata de algo mucho más serio que el respeto a unas normas y unas costumbres; se trata de asegurar

la continuidad de la vida. Grupos compactos de hombres y de niños circulan por las callejuelas cantando, gritando y salpicándose con polvo de *holi* y con agua enrojecida, porque el rojo es el color vital y genético por excelencia. Si encuentran una mujer o la entrevén detrás de alguna cortina, la costumbre exige que se le dirijan injurias y las más violentas obscenidades. El valor mágico de las injurias obscenas es bien conocido, y se tenía en cuenta incluso en cultos muy desarrollados (cf. las *Thesmophorias* atenienses, etc.). La libertad sexual es extrema también en las fiestas hindúes de Bali: son lícitas todas las uniones, excepto el incesto (textos puránicos en Meyer, II, 108s). Los hoses del noroeste de la India practican gigantescas orgías durante la recolección y justifican estos excesos diciendo que la tendencia al vicio de los hombres y mujeres está entonces exacerbada y hay que aplacarla para restablecer el equilibrio de la comunidad. Los excesos habituales en las fiestas de la recolección en Europa central y septentrional han sido condenados por muchos concilios; por ejemplo, el de Auxerre, en 590, y otros varios en la Edad Media; pero a pesar de todo se han conservado en algunas regiones hasta nuestros días (cf. referencias en Meyer, II, 113).

138. ORGIA Y REINTEGRACION

Las orgías no son exclusivas de las ceremonias agrarias, aunque conservan siempre coincidencias precisas con los ritos de regeneración (el «año nuevo») y de fecundidad. El sentido metafísico y la función psicológica de la orgía se verán con mayor claridad en otros capítulos de este libro. Pero ya desde ahora podemos observar que existe una perfecta analogía entre el fenómeno agrícola y la mística agraria de un lado y la orgía como modalidad de la vida colectiva de otro. Como las semillas pierden su perfil en la gran fusión subterránea, deshaciéndose y convirtiéndose en *otra* cosa (germinación), así pierde el hombre su individualidad en la orgía, confundiéndose en una sola unidad viva. Se realiza así una confusión patética y definitiva en la que no cabe ya distinguir ni «forma» ni «ley».

Vuelve a experimentarse el estado primordial, preformal, «caótico» (que en el orden cósmico corresponde a la «indiferenciación» caótica anterior a la creación) para promover, por la virtud de la magia imitativa, la fusión de los gérmenes en la misma matriz telúrica. El hombre se reintegra a una unidad biocósmica, aun cuando esa unidad signifique una regresión de la modalidad de *persona* a la de *simiente*. En cierto sentido, la orgía retrotrae al hombre a una condición agraria. La abolición de las normas, de los límites y de las individualidades, la experiencia de todas las posibilidades telúricas y nocturnas, equivale a adquirir la condición de la simiente que se descompone en la tierra y pierde su propia forma para dar origen a una nueva planta.

Entre las funciones que desempeña la orgía en la economía espiritual y psicológica de una colectividad está la de hacer posible y preparar la «renovación», la regeneración de la vida. El despertar de una orgía puede equipararse a la aparición del nuevo brote en el surco: se inicia una vida nueva, y para esa vida, la orgía ha colmado al hombre de sustancia y de ímpetu. Más aún: la orgía, al reactualizar el caos mítico de antes de la creación, hace posible la repetición de dicha creación. El hombre vuelve provisionalmente al estado amorfo, nocturno, de caos para poder renacer con mayor vigor en su forma diurna. La orgía, como la inmersión en el agua (§ 64), anula la creación, pero a la vez la regenera; identificándose con la totalidad no diferenciada, precósmica, el hombre cree volver a sí rehecho y regenerado; en una palabra: hecho «un hombre nuevo». Tanto en la estructura como en la función de la orgía percibimos el mismo deseo de repetir un gesto primordial: el de la creación organizando el caos. En la alternancia vida cotidiana-orgía (Saturnales, Carnaval, etc.) percibimos la misma visión rítmica de la vida, compuesta de actividad y sueño, de nacimiento y muerte, y la misma visión cíclica del cosmos, que nace del caos y vuelve a él por una catástrofe o una *mahâpralaya*, una «gran disolución». Las formas monstruosas son sin duda degradaciones de esta intuición fundamental del ritmo cósmico y de la sed de regeneración y de renovación. Pero no es de estas

formas aberrantes de las que debemos partir para comprender el origen y la función de la orgía. Toda «fiesta» lleva en su estructura la vocación orgiástica.

139. MISTICA AGRARIA Y SOTERIOLOGIA

Es preciso subrayar la estructura soteriológica de la mística agraria incluso en sus formas no orgiásticas. La vida vegetal que se regenera por su desaparición aparente (las semillas enterradas) constituye a la vez un ejemplo y una esperanza; les puede ocurrir lo mismo a los muertos y a las almas de los hombres. Verdad es que el espectáculo de esta regeneración rítmica no le está «dado» al hombre, no se ofrece directamente a su contemplación; pero no por eso deja de ser, en las creencias arcaicas, un hecho producido gracias a los ritos y a las acciones humanas. La regeneración *se obtiene* por gestos mágicos, por la gran diosa, por la presencia de la mujer, por la fuerza del eros y por la colaboración del cosmos entero (la lluvia, el calor, etc.). Más aún, todo esto es posible tan sólo en tanto en cuanto es una repetición del gesto primordial, repetición obtenida por la hierogamia, por la regeneración del tiempo (el «año nuevo») o por la orgía que reactualiza el régimen caótico arquetípico. Nada se obtiene sin esfuerzo, el hombre no puede ganarse la vida más que trabajando, es decir, actuando conforme a las normas: repitiendo los gestos primordiales. Por consiguiente, las esperanzas que el ejemplo de la vegetación hace concebir al hombre de la civilización agrícola están desde un principio orientadas hacia el *gesto,* hacia el *acto.* El hombre puede tener esperanza en la regeneración si procede de una cierta manera, si actúa conforme a ciertos modelos. El acto, el rito, es indispensable. No olvidemos este detalle cuando estudiemos los misterios antiguos, porque no es sólo que hayan conservado vestigios de ceremonias agrarias, sino que no hubieran podido organizarse en religiones iniciáticas si no hubieran tenido detrás de sí una larga prehistoria de mística agraria, es decir, si el espectáculo de la regeneración periódica de la vegetación no hubiera revelado, muchos siglos antes, la solidaridad del hombre y la simiente, la esperanza de una

regeneración obtenida después de la muerte y por la muerte.

Se suele decir que el descubrimiento de la agricultura cambió radicalmente el destino de la humanidad al asegurar al hombre comida abundante y permitir con ello un prodigioso aumento de población. Pero el descubrimiento de la agricultura ha tenido consecuencias decisivas por un motivo completamente distinto. No es el aumento de la población ni la superabundancia de alimento lo que decidió el destino de la humanidad, sino la *teoría* que el hombre elaboró al descubrir la agricultura. Lo que el hombre *vio* en los cereales, lo que *aprendió* en el trato con ellos, lo que *le enseñó* el ejemplo de las semillas que pierden su forma bajo la tierra, ésa ha sido la lección decisiva. La agricultura ha revelado al hombre la unidad fundamental de la vida orgánica; las analogías mujer-campo, acto generador-siembra, etc., y las síntesis mentales más importantes tienen su origen en la revelación de la vida rítmica, de la muerte entendida como regresión, etc. Estas síntesis mentales han sido esenciales para la evolución de la humanidad y sólo han sido posibles después del descubrimiento de la agricultura. En la mística agraria prehistórica está anclada una de las raíces principales del optimismo soteriológico: que el muerto, al igual que la semilla sepultada en la tierra, puede esperar la vuelta a la vida bajo una nueva forma. Pero también la visión melancólica, y a veces escéptica, de la vida tiene su origen en la contemplación del mundo vegetal: el hombre es como la flor de los campos...

ESTADO DE LAS CUESTIONES Y BIBLIOGRAFIA

La aparición de la obra de W. Mannhardt *Wald- und Feldkulte,* I-II (Berlín 1875-1877, [2]1904-1905), señala una fecha importante en la historia de los cultos de la vegetación y de la agricultura. Es una verdadera mina de documentos folklóricos y etnográficos recogidos, clasificados e interpretados por el sabio alemán en apoyo de su hipótesis acerca de los «demonios de la vegetación». Un volumen con estudios complementarios apareció poco después de su muerte: *Mythologische Forschungen* (Estrasburgo 1884). Sus contemporáneos tardaron en darse cuenta de la importancia de las hipótesis de Mannhardt. Como recuerda J. J. Meyer (en el apéndice de su *Trilogie,* III, 284), el germanista Franz Pfeiffer escribía que el autor de *Wald- und Feldkulte* era un «simple compilador de fichas», y la mayoría de los investigadores ni siquiera se molestó en leerlo. Es muy probable que la teoría de Mannhardt no hubiera llegado nunca a popularizarse sin el sólido refuerzo que ha constituido para ella la obra de sir James Frazer. A la inmensa erudición de Frazer y a su auténtico talento literario se debió ante todo el que la moda de los «demonios de la vegetación» llegara a dominar los estudios etnográficos y la historia de las religiones hasta la primera guerra mundial. Las investigaciones de Mannhardt se impusieron a través de *La rama dorada.* La primera edición del *Golden Bough* se publicó en dos volúmenes, en 1891; la segunda edición, en tres volúmenes, en 1900, y la tercera edición, en doce volúmenes, entre 1911 y 1918 (esta última ha sido reeditada muchas veces y traducida al francés por Pierre Sayn y H. Peyre [P. Geuthner, París 1927-1935]). Una versión abreviada y sin notas apareció en 1924 (trad. española: México 1944, [2]1951). Un tomo complementario, *Aftermath,* se publicó en 1937. Los volúmenes de la serie de *La rama dorada* que más directamente se ocupan de los ritos y mitos de la vegetación y de la agricultura son: *Adonis, Attis, Osiris,* 2 vols. (trad. francesa, 1926, 1934), y *Spirits of the Corn and of the Wild* (trad. francesa: *Esprits del blés et des bois,* 2 vols. [1935]). Recordemos la sentencia de Goldenweiser *(Anthropology* [Londres 1937] 531) acerca de *La rama dorada:* «De muy escaso valor como teoría, indispensable como compilación de materiales sobre la religión primitiva». Cf. también C. W. von Sydow, *The Mannhardtian Theories About the Last Sheaf and the Fertility Demons from a Modern Critical Point of View:* «Folk-Lore» 45 (1934) 295-309.

El problema de lo sagrado en la vegetación y en los rituales agrarios siguió siendo muy discutido mucho tiempo después de la aparición del *Corpus* de Frazer. Nos limitaremos a citar algu-

nas de las publicaciones más importantes: A. V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen,* 5 vols. (F. F. C., 30, 31, 32, 55, 62; Sortavala-Helsinki 1919-1925), riqueza de materiales, en parte inéditos; J. de Vries, *Contributions to the Study of Othin Especially in his Relation to Agricultural Practices in Modern Popular Lore* (F. F. C., 94; Helsinki 1931); J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation,* 3 vols. (Zurich-Leipzig 1937), que utiliza sobre todo documentos puránicos y gran número de paralelos etnográficos (cf. también la reseña de W. Ruben, en «Anthropos» [1939] 463s); W. Liungman, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein,* I-II (Helsinki 1937-1938) esp. 103s y 1027s. El interés del trabajo de Liungman está menos en los materiales que maneja (en este aspecto depende casi exclusivamente de la documentación de Frazer) que en la crítica que hace de la hipótesis de Mannhardt-Frazer (continuamente en este punto las críticas de A. Lang, E. Anitschkoff, A. Haberlandt, C. W. von Sydow y otros y en su esfuerzo por trazar la «historia» de la difusión de los ritos y mitos agrarios desde el Oriente arcaico hasta el norte germánico. Añadamos, no obstante, que esta «historia» no siempre nos parece convincente.

Mannhardt *(Wald- und Feldkulte,* 2.ª ed., I, 1-155) establece su hipótesis de la existencia de un «espíritu del árbol» *(Baumseele)* basándose en los siguientes hechos: 1) la tendencia general a comparar el cosmos y el hombre a un árbol; 2) la costumbre de vincular el destino de un hombre a la vida de un árbol; 3) la creencia primitiva de que el árbol no es sólo la morada del «espíritu del bosque» *(Waldgeist),* sino también el lugar en que habitan otros genios, favorables u hostiles, algunos de los cuales (por ejemplo, las hamadríadas) tienen su vida vinculada de manera orgánica a la vida del árbol; 4) la costumbre de castigar a los criminales en árboles. Los «espíritus» individuales de los árboles se funden, según Mannhardt *(ibíd.,* I, 604), en un espíritu colectivo del bosque.

Pero como hace notar Liungman (I, 336), esta «colectivización» o «totalización» de los «espíritus» individuales no se deduce en manera alguna de los hechos. Mannhardt procedía conforme a la corriente racionalista, asociacionista de su época. Reconstruía a su modo por una serie de combinaciones artificiosas el fenómeno que se proponía explicar: el «espíritu del árbol» habría dado origen a un «espíritu del bosque», el cual, a su vez, se habría fundido con el «espíritu del viento» y dado lugar a un «espíritu general de la vegetación». Mannhardt *(ibíd.,* I, 148s) cree poder probar esta nueva síntesis por la presencia en los campos de trigo de ciertos genios forestales como las «don-

cellas verdes», la «Holzfraülein», etc. Pero estas asociaciones de genios silvestres y «espíritus» agrarios son fortuitas y, en definitiva, nada prueban. Por otra parte, la arbitraria reconstrucción del gran espíritu de la vegetación no termina con la coalescencia de los «espíritus» agroforestales. Mannhardt sostiene que el genio vegetal (es decir, la *Baumseele)*, que en tanto que demonio de la vegetación está encarnado en un árbol y se transforma en una personificación de la primavera o del verano, recibe también estos dos nombres *(ibíd.,* I, 155). En realidad, todas estas estructuras míticas corresponden a intuiciones originarias y no se deducen analíticamente unas de otras. Cada una de estas estructuras míticas depende de un ritual específico y éste está justificado por una teoría religiosa general. Liungman *(op. cit.,* I, 341) tiene razón al proponer, en lugar del «demonio de la vegetación» de Mannhardt, una *fuerza* sagrada «especializada» en la vegetación; nosotros diríamos más bien una hierofanía vegetal. Los sacrificios a las divinidades de la vegetación derivaron, según Liungman, de sacrificios realizados con vistas a la regeneración de una fuerza sagrada y, sobre todo, del «sacrificio del hijo» *(ibíd.,* I, 342). Tampoco debemos hacer caso omiso de la crítica que el erudito sueco hace de las hipótesis de Mannhardt y Frazer con respecto a la existencia de un «demonio de la vegetación» de origen específicamente germánico, porque ¿cómo se explica entonces, se pregunta Liungman (p. 346), que los ritos y las creencias relacionadas con ese «demonio» sean más frecuentes en el sur que en el norte de los territorios germánicos? Liungman cree poder derivar las creencias germánicas de un modelo oriental, derivado a su vez de influencias meridionales que se habrían ejercido en la época de las grandes migraciones; pero hay que reconocer que no llega a hacer convincente su teoría.

El investigador sueco cree que el origen de los sacrificios humanos practicados en provecho de la cosecha debe buscarse en Egipto y sobre todo en los rituales preosíricos, cuyas formas más antiguas reconstruye de la manera siguiente: en los tiempos prehistóricos se envolvía a un hombre en un haz de papiro (prototipo de la columna *ded)* y se le decapitaba; el cuerpo se tiraba al agua o se machacaba, o bien se tiraba a un estanque el órgano generador y se enterraba el resto del cuerpo en los campos. Un combate ritual tenía lugar entre dos grupos con ocasión del sacrificio. En una forma más reciente del ritual se identificaba a Osiris, «el Viejo», con el hombre atado al haz, decapitado o lacerado, y a Set, personificación de la sequía, con el que lo mataba o tiraba al agua. Se realizaba la venganza de Osiris sacrificando un animal que representaba a Set (macho cabrío, oca, quizá un cerdo, liebre, etc.). Estas ceremonias tenían

lugar al final de la recolección (mediados de mayo). La crecida de las aguas del Nilo empezaba el 17 de junio; en el plano mítico, Isis buscaba entonces a Osiris. Los hombres se reunían en las márgenes del río y lloraban al dios asesinado. Quizá se celebrara en ese momento el paseo ritual por el Nilo de las barcas iluminadas. A principios de agosto, Isis («la novia del Nilo»), representada por una columna cónica con espigas en lo alto, era simbólicamente fecundada por la destrucción de los diques del Nilo. La diosa concebía a Horus. Luego Tot reunía los pedazos del cuerpo de Osiris: el dios quedaba así recuperado. Se conmemoraba el acontecimiento con los «jardines de Osiris». El arado y la siembra rituales se verificaban al comenzar noviembre y la germinación de los granos revelaba el renacimiento de Osiris.

De estos ritos, más o menos íntegramente reproducidos en la costa de Siria, Mesopotamia, Anatolia y Grecia, habría partido la difusión de todos los escenarios y los ceremoniales agrícolas del mundo entero, tanto en la antigüedad como más tarde, por conducto del cristianismo y del islamismo (W. Liungman, *Euphrat-Rhein,* I, 103s). Los pueblos germánicos y eslavos habrían recibido el ritual agrícola en su contacto con la Europa oriental y balcánica (véase en este mismo sentido O. Gruppe, *Griechische Kulte,* § 26, pp. 181s; *Geschichte der klass. Mythologie,* § 77, p. 190).

La hipótesis de Liungman abre nuevas perspectivas al estudio de las ceremonias y de las creencias agrarias y puede verse confirmada en el área europea y afroasiática, pero difícilmente podrían explicarse con ella los conjuntos americanos. No obstante, debemos recoger del investigador sueco la idea del origen oriental (Egipto, Siria, Mesopotamia) del ceremonial agrícola concebido como un sacrificio de regeneración integrado en un escenario dramático (cf. también A. Moret, *Rituels agraires de l'ancien Orient,* en *Mélanges Capart* [Bruselas 1935] 311-342; A. M. Blackman, *Osiris as the Maker of Corn:* «Studia Aegyptiaca» 1 [1938]; sobre los hechos indios y sobre el simbolismo de la «muerte del trigo», cf. A. Coomaraswamy, *Atmayajnâ: Self-Sacrifice:* «Harvard Journal of Asiatic Studies» 6 [1942] esp. 362-363).

Queda por averiguar si la costumbre casi universal de identificar un animal (cabra, cerdo, caballo, macho cabrío, gato, zorro, gallo, lobo, etc.; J. Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 207-305; A. V. Rantasalo, V, 46s) con la última gavilla, de hacer con las últimas espigas un maniquí que tenga la forma del animal cuyo nombre lleva y que a su vez es una personificación del poder de la recolección y del «espíritu de los cereales», queda por averiguar si estas costumbres y ritos (la muerte simbólica del

animal) pueden derivarse del arquetipo egipcio u oriental. Sabido es que Frazer explica la identificación del «espíritu del trigo» con un animal por la asociación que los primeros labradores habrían establecido entre los animales agazapados entre la cosecha y que huían al ser segada la última gavilla (*Golden Bough*, 447s; *Spirits*, I, 270s) y el poder mágico de la vegetación. Pero el erudito inglés no logra hacernos comprender cómo caballos, bueyes, lobos, etc., habrían podido esconderse en los campos. Asimismo, su hipótesis de que las divinidades de la vegetación del mundo antiguo fueron concebidas en su origen como animales (Dionisos como un macho cabrío o un toro, Atis y Adonis como un cerdo, etc.) no es sino la arbitraria creación de un espíritu racionalista. Liungman, en cambio, cree que esos animales, que con el tiempo llegaron a personificar el «poder» o el «espíritu» de la recolección, no son sino formas tardías —vaciadas en general de su sentido originario— de los animales séticos sacrificados en favor de la cosecha para vengar el asesinato de Osiris perpetrado por Set. El investigador sueco explica así el sacrificio de animales pelirrojos y, en particular, de los toros en Egipto: el pelo rojizo era un atributo de Set y, por consiguiente, los que lo poseían eran identificados con él e inmolados para vengar la muerte de Osiris (*op. cit.*, I, 263). El toro que se sacrificaba en Grecia (en las bufonías, etc.), la forma o los nombres de toro que se dan en Europa a la última gavilla, el buey que se sacrifica y se come en Francia en el momento de la recolección, la laceración o el sacrificio de machos cabríos en el tiempo de la siega, etc., el sacrificio del cerdo (Egipto; en Austria y en Suiza, a la última gavilla se la llama la «cerda»), el dar muerte ritual a perros de pelaje rojizo, a zorros, etc., todo eso derivaría, según Liungman, de la transmisión directa o indirecta del sacrificio de los animales séticos.

No nos parece que los hechos confirmen en todas partes esta hipótesis. El sacrificio del toro y del buey, por ejemplo, está arraigado en la prehistoria mediterránea, donde no puede pensarse en una influencia del escenario osírico. No podemos dudar del sentido cosmogónico de estos sacrificios, y el que se verifiquen en el seno del ceremonial agrario se explica por la simetría mística que siempre se observa entre todo acto creador y la creación arquetípica, la cosmogonía. La fuerza genésica del toro, del macho cabrío, del cerdo explica de manera satisfactoria el sentido del sacrificio dentro del conjunto de las ceremonias agrarias; la energía fertilizadora que se concentra en esos animales es liberada y derramada en los campos. Por este mismo complejo se explica la frecuencia de las orgías o los rituales eróticos en las fiestas agrícolas. Por lo que hace al intento de Liungman de reconstituir el ritual preosírico, creemos que no explica ni la divinidad de Osiris ni el origen del mito osírico. La diferencia que existe entre el escenario egipcio de la recolección y el drama de Osiris es tan grande como la que existe entre un adulterio y *Anna Karenina* o *Madame Bovary*. El mito, como la novela, es ante todo un acto de creación autónoma del espíritu (cf. § 158).

Para una interpretación distinta de las ceremonias agrarias, cf. A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice* (París 1920) 235s. Westermarck (*L'origine et le développement des idées morales*, trad. francesa, I [1928] 451s) explica el sacrificio de los khonds por el «principio de la sustitución», fórmula cómoda pero superficial que no tiene en cuenta la complejidad del fenómeno. Sobre el meriah, cf. también L. de la Vallée-Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens...* (nueva edición; París 1936) 375-399.

Sobre la influencia de los muertos en la agricultura, cf. J. Frazer, *The Belief in Immortality*, I (Londres 1913) 247s; íd., *La crainte des morts* (trad. francesa) I, 75s, 101, 110s, 170s.

Sobre las relaciones entre las fiestas agrarias y el matrimonio, la sexualidad, etc., cf. además H. K. Haeberlin, *The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians* (American Anthropological Association, Memoirs, III; 1916) 1s; M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (París 1920) 177s; B. Malinowski, *Coral Gardens and their Magic*, I (Londres 1935), 110s, 119 (pureza sexual y trabajos agrícolas), 219s (magia de la prosperidad). Sobre la analogía campo-mujer, véase Gaster, en «Archiv Orientální» 5 (1933) 119; íd., *A Canaanite Ritual Drama:* «Journal of American Oriental Society» 66, 49-76, esp. 63.

Sobre la mística telúrica y la «mecánica espiritual» que obligan a los adeptos incondicionales del régimen nocturno del espíritu a descomponerse en subterráneos (como ocurre, por ejemplo, con la secta moderna de los «inochentistas» en Rusia y en Rumania), cf. nuestro libro *Mitul Reintegrarii* (Bucarest 1942) 24s.

Sobre rituales obscenos relacionados con la agricultura, cf. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, 142-143; *Wald- und Feldkulte*, I, 424-434; «Revue Hispanique» 56, 265; «Revue des Études Slaves» 3, pág. 86.

Gran riqueza de materiales sobre la fertilización de los campos por carros sagrados en E. Hahn, *Demeter und Baubo* (Lübeck 1896) 30s.

Cf. U. Hahn, *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht* (Germanistische Abhandlungen de K. Weinhold, cuaderno 3); E. A. Armstrong, *The Ritual of the Plough:* «Folk-Lore» 54 (1943); F. Altheim, *Terra Mater* (Giessen 1931);

H. Rydh, *Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and China:* «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» 3 (Estocolmo 1931) 69-98.

Sobre el origen y difusión de las culturas agrícolas europeas, véase P. Laviosa Zambotti, *Le più antiche culture agricole europee* (Milán 1943); íd., *Origini e diffusione della civiltà* (Milán 1947) 175s.

Cf. además las bibliografías de los capítulos *La tierra* y *La vegetación.*

CAPITULO X

EL ESPACIO SAGRADO: TEMPLO, PALACIO, «CENTRO DEL MUNDO»

140. HIEROFANIAS Y REPETICION

Toda cratofanía y toda hierofanía, sin distinción, transfiguran el lugar en que han acontecido: aquel espacio profano pasa a ser un espacio sagrado. Así, para los canaques de Nueva Caledonia «hay entre la maleza innumerables rocas, piedras horadadas, que tienen un sentido especial. Aquel agujero es propicio para buscar la lluvia, este otro es la morada de un tótem, en el de más allá ronda el espíritu vengativo de un hombre asesinado. Todo el paisaje está así animado, sus más pequeños detalles tienen una significación, la naturaleza está cargada de historia humana» (Leenhardt, *Notes d'archéologie néocalédonienne,* 23-24). Más exacto sería dceir que, por efecto de las cratofanías e hierofanías, la naturaleza sufre una transfiguración de la que sale cargada de mitos. Partiendo de las observaciones de A. R. Radcliffe-Brown y de A. P. Elkin, Lévy-Bruhl ha hecho ver acertadamente la estructura hierofánica de los espacios sagrados: «Para estos indígenas el emplazamiento sagrado no se presenta nunca aislado ante el espíritu. Forma siempre parte de un complejo en el que entran también las especies vegetales o animales que en ciertas épocas del año abundan en aquellos parajes, los héroes míticos que allí han vivido, vagado, creado y muchas veces se han incorporado al suelo, las ceremonias que allí se celebran periódicamente y, por último, las emociones que todo este conjunto suscita» *(L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs,* 183).

El elemento cardinal de este complejo es, según Radcliffe-Brown, el «centro local totémico», y en la mayoría de los casos se ve que existe un vínculo directo (una «participación», diríamos, para emplear el vocabulario de Lévy-Bruhl) entre los centros totémicos y ciertas figuras míticas que vivieron en el origen de los tiempos y crearon entonces los centros totémicos. Ahí, en esos espacios hierofáni-

cos, tuvieron lugar las revelaciones primordiales; en ellos fue iniciado el hombre en la manera de alimentarse, de asegurar la continuidad de las reservas alimenticias. Por consiguiente, todos los rituales de alimentación celebrados dentro de los límites del área sagrada, del centro totémico, no son sino imitación y reproducción de gestos efectuados *in illo tempore* por seres míticos. «Así es como los héroes de antaño (del período mítico, *bugari)* sacaban de sus guaridas a los bandicoots, opossum, peces y abejas» (A. P. Elkin, citado por Lévy-Bruhl, *op. cit.,* 186).

De hecho, la noción de espacio sagrado implica la idea de repetición de la hierofanía primordial que consagró aquel espacio transfigurándolo, singularizándolo; en una palabra: aislándolo del espacio profano circundante. Veremos en el capítulo siguiente que la noción de tiempo sagrado se apoya en una idea análoga de repetición, en la que están fundados tanto los innumerables sistemas rituales como las esperanzas en general del hombre religioso concernientes a su salvación personal. La validez del espacio sagrado le viene dada por la persistencia de la hierofanía que lo consagró. Por eso una tribu de Bolivia, cuando siente la necesidad de renovar su energía y su vitalidad, vuelve al lugar que considera como cuna de sus antepasados (Lévy-Bruhl, 188-189). Es decir, que la hierofanía no sólo ha santificado una determinada zona de espacio profano homogéneo, sino que además asegura la persistencia de esa sacralidad en el futuro. *Ahí,* en *esa* misma área, se repite la hierofanía. El lugar queda así convertido en una especie de fuente inagotable de fuerza y de sacralidad que permite al hombre, sólo con que penetre en ella, participar de esa fuerza y comulgar en esa sacralidad. Esta intuición elemental del lugar convertido por una hierofanía en «centro» permanente de sacralidad rige y explica todo un conjunto de sistemas, muchas veces complicados e intrincados. Pero por variados que sean los espacios sagrados y por distinta que sea su elaboración, todos presentan un rasgo común: hay siempre un área definida que, bajo formas muy variadas, hace posible la comunión con la sacralidad.

La persistencia de los espacios sagrados se explica por la continuidad de las hierofanías. Los australianos, por ejemplo, al mantener sus emplazamientos sagrados tradicionales, no piensan en ninguna presión de orden económico, puesto que, como hace notar Elkin, desde el momento en que están al servicio de los blancos, su alimentación y su economía entera dependen de éstos (Lévy-Bruhl, 186-187). Lo que piden a esos emplazamientos es que los mantengan en solidaridad mística con el lugar y con los antepasados fundadores de la civilización del clan. El australiano siente la necesidad de mantenerse en contacto con los espacios hierofánicos, necesidad que es de esencia religiosa: seguir estando en comunicación directa con un «centro» productor de sacralidad. Y así ocurre que es muy difícil despojar a esos centros de sus prerrogativas y que el centro va pasando, como una herencia, de un pueblo a otro, de una religión a otra. Las rocas, las fuentes, las grutas, los bosques, venerados en la protohistoria, siguen siendo considerados como sagrados, desde distintas formas, por los pueblos cristianos de hoy. Un observador superficial se expone a tomar por «superstición» este aspecto de la religiosidad popular y a ver en él la prueba de que toda vida religiosa colectiva está en buena medida constituida por lo que ha heredado de la prehistoria. En realidad, la continuidad de los lugares sagrados demuestra la autonomía de las hierofanías; lo sagrado se manifiesta conforme a las leyes de su dialéctica propia y esta manifestación se impone al hombre *desde fuera.* Suponer que es el hombre el que «elige» los lugares sagrados equivale a hacer inexplicable la continuidad de los espacios sagrados.

141. CONSAGRACION DEL ESPACIO

De hecho, el hombre no «elige» nunca el lugar; se limita a «descubrirlo» (Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion,* 375); es decir, el espacio sagrado se le revela bajo una u otra especie. La «revelación» no se produce necesariamente por formas hierofánicas directas *(este* lugar, *esta* fuente, *este* árbol, etc.); a veces se obtiene mediante una técnica tradicional, fruto de un sistema cosmológico en el que está basada. Uno de estos procedimientos para «descubrir» los emplazamientos es la *orientatio.*

Evidentemente, como veremos en seguida, no son sólo

los santuarios los que exigen la consagración de un espacio. También la construcción de una casa implica una transfiguración análoga del espacio profano. Pero siempre el lugar es indicado por algo *distinto,* ya sea una hierofanía fulgurante, ya los principios cosmológicos en que se fundan la orientación y la geomancia, o sencillamente por un «signo» cargado de una hierofanía, generalmente un animal. Sartori ha reunido abundante documentación *(Über d. Bauopfer,* 4, nota) sobre la validez conferida por signos animales al área en que va a establecerse el hombre. La presencia o ausencia de hormigas, ratones, etc., es considerada como un signo hierofánico decisivo. A veces, se suelta un animal doméstico, un toro, por ejemplo, y al cabo de algunos días se le busca y se le sacrifica allí donde se le ha encontrado; en ese preciso lugar se levanta la ciudad.

«Todos los santuarios están consagrados por una teofanía», escribía Robertson Smith *(Lectures,* 436). Pero su observación no se limita a los santuarios; se aplica también a las moradas de los eremitas y de los santos y a toda habitación humana en general. «Dice la leyenda que el morabito que fundó El-Hemel a fines del siglo XVI se detuvo a pernoctar junto a la fuente y clavó un bastón en tierra. A la mañana siguiente, al querer cogerlo para seguir su camino, se encontró con que le habían salido raíces y tenía algunos brotes. Vio en ello un indicio de la voluntad de Dios y fijó en aquel lugar su residencia» (René Basset, cit. por Saintyves, *Essais de folklore biblique* [París 1923] 105). A su vez, los lugares en que han vivido santos, en que han orado o han sido enterrados, quedan santificados, y se les separa del espacio profano circundante mediante un vallado o una cerca de piedras amontonadas (cf. ejemplos marroquíes en Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane,* 122). Ya encontramos (§ 75) estas mismas pilas de piedras en el lugar en que había muerto un hombre de muerte violenta (por rayo, mordedura de serpiente, etc.), porque la «muerte violenta» adquiere en estos casos valor de cratofanía o de hierofanía.

El vallado, el muro o la cerca de piedras se cuentan entre las estructuras arquitectónicas de santuario más antiguas que se conocen. Aparecen ya en las civilizaciones

protoindias (por ejemplo, en Mohenjo Daro; cf. § 97) y egeas (cf. las reproducciones de anillos minoico-micénicos en Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times* [Berkeley 1942] n.os 6, 7, 15, 16, etc.). El cerco no sólo implica y significa la presencia continuada en su interior de una cratofanía o de una hierofanía, sino que tiene por objeto además preservar al profano del peligro al que se expondría penetrando en él por inadvertencia. Lo sagrado es siempre peligroso para quien entra en contacto con ello sin estar preparado, sin haber pasado por los «movimientos de acercamiento» que todo acto de religión requiere. «No te acerques, dice el Señor a Moisés; quítate las sandalias de los pies, porque el lugar que pisas es una tierra santa» (Ex 3,5). De ahí los innumerables ritos y prescripciones relativas a la entrada en el templo (descalzarse, etc.) tan frecuentes entre los semitas y entre los demás pueblos mediterráneos (Ch. Picard, *Éphèse et Claros,* 271, n. 3). La importancia ritual del umbral del templo o de la casa (cf., por ejemplo, Frazer, *Folklore in the Old Testament,* III, 1-18), cualesquiera que sean las diversas valorizaciones e interpretaciones que se le hayan dado en el curso de los tiempos, se explica asimismo por la función separadora —tal como acabamos de definirla— que los límites tienen.

Lo mismo ocurre con las murallas de la ciudad: antes que construcciones militares, son defensas mágicas, puesto que preservan, en medio de un espacio «caótico», poblado de demonios y de larvas (cf. *infra),* un lugar acotado, un espacio organizado, «cosmificado», es decir, provisto de un «centro». Así se explica que en los momentos críticos (sitio, epidemias, etc.) la población entera se congregue para rodear en procesión las murallas de la ciudad y reforzar así su calidad de límite y de fortificación mágico-religiosa. Esta procesión alrededor de la ciudad, con todo su aparato de reliquias, cirios, etc., adopta a veces simplemente una forma mágico-simbólica: se ofrece al santo patrón de la villa un cirio de la misma longitud que el perímetro de las murallas. Todas estas prácticas defensivas tuvieron gran difusión durante la Edad Media (cf. Saintyves, *Essai de folklore biblique,* 189s). Pero aparecen también en otras épocas y en otros medios. En el norte de la

India, por ejemplo, en tiempo de epidemia, se describe un círculo alrededor del pueblo para impedir que entren los demonios de la enfermedad (W. Crooke, *Popular Religion in N. India,* I, 103-142). El «círculo mágico», que tanto favor ha alcanzado en los rituales mágico-religiosos, tiene por objeto ante todo deslindar dos espacios heterogéneos.

142. «CONSTRUCCION» DEL ESPACIO SAGRADO

Los espacios sagrados por excelencia —altares, santuarios— se «construyen», ciertamente, con arreglo a las prescripciones de los cánones tradicionales. Pero esta «construcción» se funda en última instancia en una revelación primordial que, *in illo tempore,* reveló al hombre el arquetipo del espacio sagrado, arquetipo que luego se copió y repitió hasta el infinito en la erección de cada nuevo altar, templo, santuario, etc. Ejemplos de esta «construcción» de un espacio sagrado siguiendo un modelo arquetípico existen en todas partes. Nos limitaremos a algunos ejemplos sacados del mundo oriental. Citemos el *maga* iranio. Discrepando de las antiguas interpretaciones de este término (Geldner lo traducía por «Bund, Geheimbund»), Nyberg lo pone en relación con el *maya* del *Vidêvdât,* 9, 1-33, que designa el acto de purificación realizado en un espacio consagrado de nueve fosas y ve en él el lugar sagrado en el que es abolida la impureza y en el que se hace posible la unión del cielo y la tierra *(Yasna,* 53). En esta zona bien delimitada es donde tiene lugar la experiencia del grupo que Nyberg llama «la comunidad gáthica» *(Die Religionen des Alten Iran,* 147s).

En este aspecto, la erección del altar sacrificial védico es todavía más instructiva. La consagración del espacio se desarrolla conforme a un doble simbolismo. Por un lado, la construcción del altar es concebida como una creación del mundo (por ejemplo, *Çatapatha Brâhmana,* VI, 5, 1s). El agua en que se ha amasado la arcilla se asimila al agua primordial; la arcilla empleada para los cimientos del altar, a la tierra; las paredes laterales, a la atmósfera, y así sucesivamente *(ibíd.,* I, 9, 2, 29, etc.). Por otro lado, la construcción del altar equivale a una integración simbólica del tiempo, a su «materialización en el cuerpo mismo del altar». «El altar del fuego es el año... Las noches son las piedras de su cerca, y son 360 porque hay 360 noches en el año; los días son los ladrillos, *yajusmatî,* y de éstos hay 360, como 360 días hay en el año» *(ibíd.,* X, 5, 4, 10). El altar se convierte, pues, en un microcosmos que existe en un espacio y en un tiempo místicos, cualitativamente distintos del espacio y el tiempo profanos. Cuando decimos construcción de un altar estamos diciendo repetición de la cosmogonía. Veremos en seguida el sentido profundo que esta repetición tiene (§§ 151s).

El mismo alcance cosmogónico tiene la construcción del *mandala* tal como la practican las escuelas tántricas. El vocablo significa «círculo»; las traducciones tibetanas lo vierten unas veces por «centro» y otras por «lo que rodea». Consiste en una serie de círculos, concéntricos o no, inscritos en un cuadrado. Dentro de este diagrama, dibujado en el suelo con un hilo de color o con líneas de harina de arroz coloreada, se configuran las imágenes de las distintas divinidades tántricas. El *mandala* es a la vez una *imago mundi* y un panteón simbólico. La iniciación consiste esencialmente en que el neófito penetre en las distintas zonas o niveles del *mandala.* El rito puede ser considerado tanto como equivalente del *pradakshina* (el conocido ceremonial de rodear un templo o un monumento sagrado, *stûpa)* como de la iniciación por la entrada ritual en un laberinto. La asimilación del templo al *mandala* es evidente en el caso de Barabudur (P. Mus, *Barabudur,* I, 320) y de los templos indotibetanos construidos bajo la influencia de las doctrinas tántricas (cf. G. Tucci, *Indo-Tibetica,* III-IV). Todas estas construcciones sagradas representan simbólicamente el universo entero: sus pisos o terrazas son identificados a los «cielos» o niveles cósmicos. En cierto sentido, todas ellas reproducen el monte cósmico, es decir, que se las considera edificadas en el «centro del mundo». Este simbolismo del centro, como veremos más adelante, va implicado tanto en la construcción de las ciudades como en la de las casas; en efecto, «centro» es todo espacio consagrado, es decir, todo espacio en el cual pueden tener lugar las hierofanías y las teofanías y en el que puede darse una ruptura de nivel entre el cielo y la tierra.

Todo nuevo lugar en el que el hombre se establece es, en cierto sentido, una reconstrucción del mundo (§ 151). Para poder *durar,* para ser *reales,* la nueva morada o la nueva ciudad tienen que ser proyectadas mediante el ritual de la construcción en el «centro del universo». Según muchas tradiciones, la creación del mundo se inició en un centro, y por esta razón la construcción de la ciudad tiene que desarrollarse también alrededor de un centro. Rómulo, después de haber abierto una zanja profunda *(fossa),* de haberla llenado de frutos y recubrirla de tierra, y después de levantar sobre ella un altar *(ara),* traza con el arado la muralla («designat moenia sulco»: Ovidio, *Fastos,* IV, 821-825). La zanja era un *mundus,* y como hace notar Plutarco *(Romulus,* 12), «se ha dado a esta zanja, como al universo mismo, el nombre de mundo *(mundus)*». Ese *mundus* era el punto de intersección de los tres niveles cósmicos (Macrobio, *Sat.,* I, 16, 18). Es probable que el modelo primitivo de Roma haya sido un cuadrado inscrito en un círculo; así invita a suponerlo la enorme difusión de las tradiciones gemelas del círculo y del cuadrado (cf. A. H. Allcroft, *The Circle and the Cross* [Londres 1927]).

Por otro lado, no debe engañarnos la significación ctónica de los monumentos circulares griegos *(bothros, tholos, thymele,* etc.), tan enérgicamente subrayada por las recientes investigaciones de F. Robert *(Thymélé* [París 1939]). Falta saber si esta significación exclusiva no es, en realidad, el resultado de una «especialización» egea, porque todos los monumentos sagrados, incluso los funerarios (cf. la *stûpa* india), tienen de ordinario un sentido cosmológico más vasto: el de ser punto de intersección de todos los niveles cósmicos, es decir, el de ser un «centro». Africa nos ofrece en este punto un ejemplo interesante, en el que el factor ctónico no enmascara la inspiración cosmogónica. Es el ceremonial de fundación de las ciudades entre los manda, descrito por Frobenius *(Monumenta Africana,* VI [Francfort 1929] 119-124; *Histoire de la civilisation africaine,* 155) y que Jeanmaire *(Couroï et Courètes* [1939] 166s) y Kerényi (C. G. Jung-K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* [1941] 30s) comparan, con razón, al ceremonial de la fundación de Roma. Este ritual africano, que comporta elementos ctónico-agrarios (sacrificio del toro y erección de un altar falomorfo sobre el órgano generador de aquél), se apoya, no obstante, en una concepción cosmogónica. La fundación de la nueva ciudad repite la creación del mundo; en efecto, una vez valorizado ritualmente el lugar, se levanta una cerca circular o cuadrada con cuatro puertas, que corresponden a los cuatro puntos cardinales. Las ciudades, pues, como hacía notar Usener *(Götternamen,* 190s), están, como el cosmos, divididas en cuatro; dicho de otro modo: son copia del universo.

143. EL «CENTRO DEL MUNDO»

El simbolismo del «centro» y sus implicaciones cosmológicas han constituido el objeto de diversos trabajos nuestros anteriores *(Cosmologie si alchimie babiloniana* [1936], *Comentarii la legenda Mesterului Manole* [1943], *Le Mythe de l'Éternel Retour).* Nos limitaremos, pues, aquí a recordar algunos ejemplos. Vistos los hechos globalmente, se puede decir que el simbolismo en cuestión se articula en tres conjuntos solidarios y complementarios: 1) en el centro del mundo está la «montaña sagrada», el punto en que se unen el cielo y la tierra; 2) todo templo o palacio, y por extensión, toda ciudad sagrada y toda residencia real son asimilados a una «montaña sagrada» y se convierten así en «centros»; 3) a su vez, el templo o la ciudad sagrada, por ser el lugar por el que pasa el *axis mundi,* son considerados como el punto de unión del cielo, la tierra y el infierno.

Así, en las creencias indias, el monte Meru se eleva en el centro del mundo y sobre él brilla la estrella polar. Los pueblos uralo-altaicos, iranios y germánicos comparten esta concepción (cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour);* aparece incluso en pueblos «primitivos», como los pigmeos de Malaca (Schebesta, *Les Pygmées,* 156), y probablemente en el simbolismo de los monumentos prehistóricos (W. Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischen Zeit).* En Mesopotamia, un monte central (la «montaña del país») une el cielo y la tierra (A. Jeremias, *Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur,* 130). Es muy posible que Tabor, el nombre del monte de Palestina, sea *tabbûr* y

signifique «ombligo», *omphalos* (E. Burrows, *Some Cosmological Patterns,* 51); al monte Garizim se le llamaba «ombligo de la tierra» *(tabbûr eres;* Jue 9,37). Palestina no se inundó en el diluvio gracias a su condición de lugar alto; en efecto, está cerca de la cumbre de la montaña cósmica (Wensinck, *Navel of the Earth,* 15). Para los cristianos, el Gólgota estaba en el centro del mundo; era a la vez la cúspide de la montaña cósmica y el lugar en que había sido creado y enterrado Adán. De suerte que la sangre del Salvador había bañado el cráneo de Adán, enterrado precisamente al pie de la cruz, y lo había rescatado (referencias en *Cosmologie si alchimie babiloniana,* 35).

Respecto a la asimilación de los templos y de las ciudades a la montaña cósmica, la terminología mesopotámica es clara: los templos se llaman el «monte casa», la «casa del monte de todos los países», el «monte de las tempestades», el «vínculo entre cielo y tierra», etc. (cf. Th. Dombart, *Der Sakralturm,* I, 34). Un cilindro de la época de Gudea dice que «la habitación (del dios) que él (el rey) ha construido era semejante al monte cósmico» (Albright, *The Mouth of the Rivers,* 173). Toda ciudad oriental estaba situada en el centro del mundo. Babilonia era una Bâb-ilâni, una «puerta de los dioses», porque por ella bajaban los dioses a la tierra. La *ziqqurat* mesopotámica era propiamente hablando una montaña cósmica (cf. § 31). El templo de Barabudur es también una imagen del cosmos y está construido en forma de montaña (P. Mus, *Barabudur,* I, 356). Al subir por él, el peregrino se va acercando al centro del mundo, y al llegar a la terraza superior realiza una ruptura de nivel, trascendiendo el espacio profano, heterogéneo, y penetrando en una «tierra pura».

Las ciudades y los lugares santos son asimilados a las cúspides de las montañas cósmicas. Por eso ni Jerusalén ni Sión fueron anegadas por el diluvio. Por otra parte, según la tradición islámica, el lugar más alto de la tierra es la Ka'aba, porque la estrella polar indica que está situada frente al centro del cielo (texto de *Kisâ'i,* cit. por Wensinck, 15). En la capital del soberano perfecto chino, el gnomon no debe dar sombra ninguna en la fecha del solsticio de verano al mediodía, porque la capital está en el centro del universo, junto al árbol milagroso «madero erguido» *(Kienmou),* en el punto en que se entrecruzan las tres zonas cósmicas: cielo, tierra e infierno (cf. M. Granet, *La pensée chinoise,* 324).

En efecto, por el hecho de estar situados en el centro del cosmos, el templo o la ciudad sagrada son siempre el punto en que se unen las tres regiones cósmicas. *Dur-an-ki,* «vínculo entre el cielo y la tierra», era el nombre de los santuarios de Nippur, de Larsa y seguramente de Sippar (Burrows, 46s). Babilonia tenía una infinidad de nombres, entre ellos «casa de la base del cielo y de la tierra», «vínculo entre el cielo y la tierra» (Jeremias, *Handbuch,* 113). Pero, sobre todo, era en Babilonia donde se establecía la unión entre la tierra y las regiones inferiores, porque la ciudad estaba construida sobre *bâb-apsî,* la «puerta de Apsu» (Burrows, 50), y *apsu* designaba las aguas del caos antes de la creación. Esta misma tradición aparece también entre los hebreos. La roca de Jerusalén se hundía en las aguas subterráneas *(tehôm).* En la Mišná se dice que el templo está justo encima del *tehôm* (el equivalente hebreo del *apsu).* Y así como en Babilonia estaba la «puerta de *apsu*», la roca del templo de Jerusalén encerraba la «boca del *tehôm*» (textos en Burrows, 55). Concepciones similares aparecen en el mundo romano. «Cuando el *mundus* está abierto, puede decirse que está abierta la puerta de las tristes divinidades infernales», dice Varron (cit. por Macrobio, *Sat.,* I, 16, 18). También el templo itálico era la zona de intersección del mundo superior (divino), del terrestre y del subterráneo.

Hacíamos notar ya (§ 81) que el *omphalos* era considerado como el «ombligo de la tierra», es decir, como el «centro del universo». Las valencias ctónico-funerarias del *omphalos* no eliminan *a priori* todo posible valor cosmológico. El simbolismo del «centro» abarca muchas nociones: la de punto de intersección de los niveles cósmicos (canal de unión entre el infierno y la tierra; cf. el *bethel* de Jacob, §§ 79s), la de espacio hierofánico y en su virtud *real,* la de espacio «creacional» por excelencia, único en el que *puede* comenzar la creación. Así, vemos en varias tradiciones que la creación se inicia en un «centro», porque allí se encuentra la fuente de toda realidad y, por tanto, de la *energía* de la *vida.* A veces, incluso se diría que los

términos con que las tradiciones cosmológicas expresan el simbolismo del centro, están tomados de la embriología: «El Santísimo ha creado el mundo como un embrión. Al igual que el embrión crece a partir del ombligo, así Dios comenzó a crear el mundo por el ombligo, y desde él se extendió en todas direcciones» (textos citados por Wensinck, 19). *Yoma* afirma: «El mundo ha sido creado empezando por Sión» (Wensinck, 16). También en el *Rig Veda* (por ejemplo, X, 149) está concebido el universo como extendiéndose a partir de un punto central (cf. el comentario de Kirfel, *Kosmographie,* 18).

La tradición búdica nos ofrece una concepción idéntica: la creación parte de una cúspide, es decir, de un punto que es a la vez central y trascendente. En cuanto nace, el Bodhisattva planta sus pies en el suelo, se vuelve hacia el norte y da siete zancadas, llega al polo y exclama: «Aquí estoy yo, en la punta del mundo *(aggo'ham asmi lokassa);* yo, el primogénito del mundo *(jettho'ham asmi lokassa)*» *(Majjhimanikâya,* III, 123). En efecto, al alcanzar la cúspide cósmica, Buda se convierte en *contemporáneo del comienzo del mundo.* Mágicamente (por el hecho mismo de haberse insertado en el «centro» del que ha salido el universo entero), Buda ha abolido el tiempo y la creación y se encuentra en el instante atemporal que precede a la cosmogonía (P. Mus, *La notion du temps réversible;* Eliade, *Sapta padâni kramati).* Como vamos a ver en seguida, la abolición del tiempo profano y la inserción en el *illo tempore* mítico de la cosmogonía están implicadas en toda «construcción» y en todo contacto con un «centro».

Dado que la creación del mundo comienza en un centro, la del hombre no podía tener lugar más que en ese mismo punto, *real* y *vivo* en grado máximo. Según la tradición mesopotámica, el hombre ha sido hecho en el «ombligo de la tierra» en UZU (carne) SAR (vínculo) KI (lugar, tierra), allí donde se encuentra también *Dur-an-ki,* la «unión entre el cielo y la tierra» (textos en Burrows, 49). Ormuz crea el buey primordial, Evagdâth, y al hombre primordial, Gayomard, en el centro del mundo (textos en Christensen, *Le premier homme et le premier roi,* I, 22s). El paraíso en que Adán fue creado del limo se encuentra, claro está, en el centro del cosmos. El paraíso era el «ombligo de la tierra», y según una tradición siria, estaba situado «en lo alto de una montaña más alta que todas las demás» (Wensinck, 14). Según el libro sirio *La cueva de los tesoros,* Adán fue creado en el centro de la tierra, en el mismo sitio en que iba a ser clavada más tarde la cruz de Jesús *(The Book of the Cave of Treasures,* trad. de Wallis Budge [Londres 1927] 53). El judaísmo ha conservado las mismas tradiciones (cf. O. Dähnhardt, *Natursagen,* I, 112). La apocalíptica judía y los *midrashîm* precisan que Adán fue hecho en Jerusalén (textos en Burrows, 57); Adán, inhumado en el mismo lugar en que había sido creado, es decir, en el centro del mundo, en el Gólgota, será directamente rescatado —como vimos con anterioridad— por la sangre del Salvador.

144. MODELOS COSMICOS Y RITOS DE CONSTRUCCION

La cosmogonía es el modelo tipo de todas las construcciones. Cada ciudad, cada nueva casa construida, significa imitar una vez más y en cierto sentido repetir la creación del mundo. En efecto, toda ciudad, toda morada se encuentra en el «centro del universo»; por eso ha habido que abolir, para construirla, el espacio y el tiempo profanos e instaurar el espacio y el tiempo sagrados (cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour).* Así como la ciudad es siempre una *imago mundi,* la casa es un microcosmos. El umbral separa los dos espacios; el hogar es asimilado al centro del mundo. El poste central de la habitación de los pueblos primitivos *(Urkultur* de la escuela de Graebner-Schmidt) árticos y norteamericanos (samoyedos, ainu, californianos del norte y del centro, algonquinos) es asimilado al eje cósmico. Cuando cambia la forma de la habitación (por ejemplo, entre los pastores-ganaderos de Asia Central) y la casa es sustituida por la yurta, la función mítico-religiosa del poste central pasa a ser desempeñada por la abertura superior, que sirve para que salga el humo. En el momento del sacrificio, se mete en la yurta un árbol cuya copa sobresale por dicha abertura (referencias en Eliade, *Le chamanisme,* 117s y *passim).* El árbol sacrificial simboliza con sus siete ramas las siete esferas celestes. Así, por un lado,

la casa es homóloga al universo, y por otro, es considerada como sita en el «centro» del mundo, porque la abertura de salida del humo está frente a la estrella polar. Todo habitáculo se ve transformado, por la paradoja de la consagración del espacio y por el rito de la construcción, en un «centro». De suerte que todas las casas —como todos los templos, palacios y ciudades— están situadas en un mismo punto común, en el centro del universo. Se trata, como podemos comprender, de un espacio trascendente, de estructura completamente distinta al espacio profano, compatible con los muchos e incluso infinitos «centros».

En la India, al iniciar la construcción de la casa, el astrólogo determina cuál es la primera piedra que se ha de colocar sobre la cabeza de la serpiente, que sostiene el mundo. El maestro de obras clava una estaca en el lugar señalado, para «*fijar*» bien la cabeza de la serpiente ctónica y evitar los temblores de tierra (referencias en Eliade, *Comentarii,* 72s). No sólo la construcción de la casa se sitúa en el centro del mundo, sino que además repite, en cierto sentido, la cosmogonía. Sabido es, en efecto, que son innumerables las mitologías en las que los mundos se han formado de la fragmentación de un monstruo primordial, muchas veces ofidiforme. De la misma manera que todo habitáculo está mágicamente en el «centro del mundo», así también su construcción se inserta en el *mismo momento* auroral de la creación de los mundos (§§ 152s). El tiempo mítico, como el espacio sagrado, se *repite* hasta el infinito con cada nueva obra del hombre.

145. SIMBOLISMO DEL «CENTRO»

Son innumerables los mitos y las leyendas en que intervienen un árbol cósmico que simboliza el universo (sus siete ramas corresponden a los siete cielos), un árbol o una columna central que sostiene el mundo, un árbol de la vida o un árbol milagroso que confiere la inmortalidad a los que comen sus frutos, etc. (cf. §§ 97s). Todos estos mitos y leyendas envuelven la teoría del «centro», en el sentido de que en el árbol está incorporada la realidad absoluta, la fuente de la vida y de la sacralidad, y, por consiguiente,

el árbol se encuentra en el centro del mundo. Tanto si se trata de un árbol cósmico como de un árbol de la vida inmortal o del conocimiento del bien y del mal, el camino que a él lleva es un «camino difícil», sembrado de obstáculos: el árbol está en regiones inaccesibles y guardado por monstruos (§ 108). No puede llegar hasta él el primero que se presente, ni puede cualquiera, una vez llegado, salir victorioso del duelo que habrá de librar con el monstruo que lo guarda. Compete a los «héroes» vencer todos estos obstáculos y dar muerte al monstruo que defiende los parajes en que se encuentra el árbol o la hierba de inmortalidad, las manzanas de oro, el vellocino de oro, etc. Como hemos podido comprobar repetidas veces en capítulos anteriores, el símbolo en que está incorporada la realidad absoluta, la sacralidad y la inmortalidad es siempre de *difícil acceso.* Esta clase de símbolos están situados en un «centro», lo cual quiere decir que están siempre bien guardados y que el hecho de llegar hasta ellos equivale a una iniciación, a una conquista («heroica» o «mística») de la inmortalidad.

Sin prejuzgar la significación ni la función originarias del laberinto, lo que es indudable es que suponen la idea de la defensa de un «centro». *No todo el mundo* podía pretender entrar en un laberinto y salir de él indemne; la entrada tenía el valor de una iniciación. En cuanto al «centro», evidentemente podía tener formas muy distintas. El laberinto podía defender una ciudad, una tumba o un santuario, pero en todos los casos defendía un espacio mágico-religioso que no debían violar los no llamados, los no iniciados (cf. W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates,* passim). La función militar del laberinto no era sino una variante de su función esencial de defensa contra el «mal», los espíritus hostiles y la muerte. Desde el punto de vista militar, el laberinto evitaba o al menos dificultaba la entrada del enemigo, al mismo tiempo que dejaba pasar a los que conocían el trazado de las obras de defensa. Desde el punto de vista religioso, cerraba el acceso de la ciudad a los espíritus de fuera, a los demonios del desierto, a la muerte. «El centro» abarcaba entonces el conjunto entero de la ciudad, cuya configuración reproducía, como vimos, el universo.

Pero con frecuencia el laberinto tenía por misión defender un «centro» en la acepción primera y rigurosa del vocablo, es decir, representaba el acceso iniciático a la sacralidad, a la inmortalidad, a la *realidad absoluta*. Los rituales laberínticos en los que se funda el ceremonial de iniciación (en Malekula, por ejemplo) tienen precisamente por objeto enseñar al neófito, durante su vida en este mundo, la manera de entrar sin perderse en los territorios de la muerte. El laberinto, como todas las demás pruebas iniciáticas, es una prueba difícil en la que no todos pueden triunfar. En cierto modo, la experiencia iniciática de Teseo en el laberinto de Creta equivalía a la expedición en busca de las manzanas de oro del jardín de las Hespérides o del vellocino de oro de Cólquida. Todas estas pruebas consistían, desde el punto de vista morfológico, en penetrar victoriosamente en un espacio de difícil acceso y muy defendido, en el que se encontraba un símbolo más o menos claro del *poder*, de la *sacralidad* y de la *inmortalidad*.

Pero este «itinerario difícil» está muy lejos de ser exclusivo de las pruebas iniciáticas o heroicas a que acabamos de referirnos. Aparece en otras muchas circunstancias. Citemos, a título de ejemplo, las circunvoluciones complicadas de algunos templos, como el de Barabudur, las peregrinaciones a los lugares santos (La Meca, Hardwar, Jerusalén, etc.), las tribulaciones del asceta en busca siempre del camino que le lleve a sí mismo, al «centro» de su ser, etc. El camino es arduo, sembrado de peligros, porque en realidad se trata de un rito por el que se pasa de lo profano a lo sagrado, de lo efímero e ilusorio a la realidad y a la eternidad, de la muerte a la vida, del hombre a la divinidad. El acceso al «centro» equivale a una consagración, a una iniciación. A la existencia anterior, profana e ilusoria, sucede una nueva existencia real, duradera y eficaz.

Examinada más detenidamente, la dialéctica de los espacios sagrados y, ante todo, del «centro» parece contradictoria. Todo un conjunto de mitos, de símbolos y de rituales convienen en subrayar lo difícil que es penetrar impunemente en un «centro», y, por otro lado, otra serie de mitos, de símbolos y de rituales convienen en que ese centro es accesible. La peregrinación a los lugares santos es difícil, pero cualquier visita a una iglesia es una peregrinación. El árbol cósmico puede decirse que es inaccesible; pero, en cambio, se puede perfectamente introducir en cualquier yurta un árbol equivalente al árbol cósmico. El itinerario que hay que seguir para llegar al «centro» está lleno de obstáculos, etc.; no obstante, todas las ciudades, todos los templos, todos los habitáculos *están* en el centro del universo. Penetrar en un laberinto y conseguir salir de él es el rito iniciático por excelencia, y, sin embargo, todas las existencias, hasta la menos movida, pueden ser asimiladas al caminar en un laberinto. Los sufrimientos y las «pruebas» por las que pasa Ulises son fabulosos, pero cualquier *vuelta al hogar* bien merece las penalidades de la vuelta de Ulises a Itaca.

146. LA «NOSTALGIA DEL PARAISO»

En una palabra: todos los simbolismos y todas las asimilaciones que venimos viendo prueban que el hombre, por distintos que sean cualitativamente el espacio sagrado y el espacio profano, *no puede vivir más que en un espacio sagrado de este tipo*. Y cuando este espacio no se le revela a través de una hierofanía, el hombre lo construye aplicando los cánones cosmológicos y geománticos. Así, pues, a pesar de que el «centro» es concebido como situado «en cierto lugar» en el que sólo algunos iniciados pueden esperar entrar, esto no quita para que se crea que todas las casas están edificadas en ese *centro mismo del mundo*. Podríamos decir que un grupo de tradiciones refleja el deseo del hombre de encontrarse *sin esfuerzo* en el «centro del mundo», mientras otro grupo subraya la *dificultad* y, por consiguiente, el *mérito* que supone lograr entrar en él. De momento no nos interesa trazar la historia de cada una de estas tradiciones. El hecho de que la primera de ellas —la que facilita la construcción del «centro» en la morada misma del hombre— aparezca casi en todas partes nos invita a considerarla, si no como más primitiva, sí al menos como muy significativa, como característica de la humanidad en general. Subraya y denuncia una condición determinada del hombre en el cosmos, que podríamos llamar *la*

nostalgia del paraíso. Entendemos por tal el deseo de estar *siempre y sin esfuerzo* en el corazón del mundo, de la realidad y de la sacralidad y de superar en sí mismo de una manera natural la condición humana y recobrar la condición divina, o como un cristiano diría: la condición anterior a la caída.

Por otra parte, la asimilación del poste de la casa al eje del mundo en los pueblos de las culturas primitivas, así como las creencias que en otro lugar hemos estudiado *(Le chamanisme,* 423s) referentes a la unión relativamente fácil del cielo con la tierra, nos autorizan a afirmar que el deseo del hombre de situarse de manera natural y permanente en un espacio sagrado, en el «centro del mundo», era más fácil de satisfacer en el seno de las sociedades arcaicas que en las civilizaciones posteriores. En efecto, cada vez se va haciendo más difícil conseguirlo. Los mitos en los que sólo al «héroe» le es dado penetrar en un «centro» se hacen más frecuentes cuanto más avanzada es la civilización de que son fruto o que los propaga. Las nociones de mérito, de valor, de personalidad poderosa, de pruebas iniciáticas, etc., desempeñan un papel cada vez más importante y se nutren y apoyan en el crédito, cada vez mayor, concedido a la magia y a la idea de personalidad.

Pero en uno y otro caso se nos presenta *la nostalgia del paraíso* con la misma intensidad. Incluso allí donde predomina la tradición de un «centro» muy defendido aparecen en gran número «equivalentes» de ese centro, en niveles cada vez más accesibles. Se podría incluso hablar de «réplicas fáciles» del «centro», de la misma manera que el árbol de la vida y la hierba de la inmortalidad tienen, según veíamos (§ 111), sus «réplicas fáciles» en la magia, la farmacología y la medicina populares, en el sentido de que *cualquier* planta mágica o medicinal acaba por poder sustituirlas. En una palabra: desde cualquier ángulo que se la considere, la dialéctica de los espacios sagrados denuncia siempre la «nostalgia del paraíso».

Son hechos de gran interés, porque anuncian e incluso constituyen una aportación inestimable para una auténtica antropología filosófica. Tienen ante todo el mérito de revelar en una humanidad todavía en «el nivel etnográfico», como suele decirse, una postura espiritual que sólo se distingue de los sistemas elaborados y lógicamente coherentes de la teología y la metafísica por la pobreza de sus medios de expresión (que se reducen a símbolos, ritos y «supersticiones»). Pero precisamente esta pobreza y esta vulgaridad de medios de expresión dan más peso a la actitud espiritual que expresan. Su autenticidad, la importante función que desempeñan en la vida de los pueblos primitivos y semicivilizados son una prueba de que los problemas de la metafísica y de la teología están muy lejos de ser una invención tardía del espíritu humano o una fase aberrante o transitoria de la historia espiritual de la humanidad.

Pero es menester estudiar desde otro punto de vista la paradójica dialéctica del espacio sagrado: accesible e inaccesible, único y trascendente por un lado y repetible a voluntad por otro. Cae de plano dentro de lo que hemos llamado la ambivalencia de lo sagrado (§§ 6s). Hemos visto que lo sagrado atrae y repele, es útil y peligroso, confiere tanto la muerte como la inmortalidad. Esta ambivalencia desempeña también su papel en la creación de la intrincada y contradictoria morfología de los espacios sagrados. Las cualidades negativas de los espacios sagrados (inaccesibles, peligrosos, guardados por monstruos, etc.) hay que explicarlas también por la morfología «terrible» de lo sagrado (tabú, peligroso, etc.), y viceversa.

Por último, conviene decir unas palabras sobre las «réplicas fáciles del espacio sagrado» y sobre el «centro» en particular. Su fabricación en serie y en niveles cada vez más «bajos», más «accesibles» (gracias a múltiples asimilaciones, *todo* puede convertirse en «centro», en laberinto, en símbolo de inmortalidad, etc.), es testimonio de una reproducción casi mecánica de un mismo y único arquetipo en variantes cada vez más «localizadas» y más «burdas». No es éste el lugar de ocuparnos más extensamente de la estructura y de la función de estos arquetipos que nos han aparecido ya repetidas veces en otros capítulos de este libro: cualquier árbol puede convertirse en el árbol cósmico, cualquier agua puede ser identificada con las aguas primordiales, etc. Hemos tratado el problema en un estudio aparte *(Le Mythe de l'Éternel Retour)* y tendremos ocasión de volver sobre él. Baste subrayar que la «dinámica» y la

«fisiología» de los espacios sagrados permiten comprobar la existencia de un espacio sagrado arquetípico que las hierofanías y la consagración de un espacio cualquiera tratan de «realizar». La multiplicidad de los «centros» se explica, como hemos dicho, por la estructura del espacio sagrado, que admite la coexistencia de una «infinidad» de «lugares» en un mismo centro. La «dinámica», la «realización» de esta multiplicidad es posible gracias a la repetición de un arquetipo. Ya hemos visto que el arquetipo puede ser repetido en cualquier nivel y bajo la forma que se quiera, por grosera que sea (por ejemplo, el árbol sagrado, las aguas sagradas, etc.); pero lo que nos parece significativo no es el hecho de que el arquetipo pueda tener imitaciones (repeticiones) burdas, sino el hecho de que el hombre *tienda*, hasta en los niveles más bajos de su experiencia religiosa «inmediata», a *acercarse* a ese arquetipo y a *realizarlo*. Si hay un rasgo revelador de la posición del hombre en el cosmos, no es ni la posibilidad de rebajar el árbol de la vida a una superstición mágico-médica cualquiera, ni el hecho de que se pueda degradar el símbolo del centro hasta reducirlo a una «réplica fácil», como es el hogar; es más bien *la necesidad constante que el hombre siente de realizar los arquetipos* hasta en los niveles más viles y más «impuros» de su existencia inmediata; es la nostalgia de las formas trascendentes (en este caso, del espacio sagrado).

BIBLIOGRAFIA

Generalidades sobre el espacio sagrado: G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga 1933) 369s; R. Guardini, *Von heiligen Zeichen*, 71s; W. Bogoras, *Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion:* «American Anthropologist», N. S., 27, 2 (abril 1917) 205-266; H. Nissen, *Orientation* (1906-1907) *passim;* M. Granet, *La pensée chinoise*, 91s; J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques* (París 1941); J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains* (París 1940) 56s; P. Deffontaines, *Géographie et Religion* (París 1948).

Sobre los rituales de construcción: P. Sartori, *Über das Bauopfer:* «Zeitschrift für Ethnologie» 30 (1898) 1-54; P. Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays* (París 1894) 85-120; íd., *Le Folklore de France*, IV (París 1907) 89-99; bibliografía reciente en M. Eliade, *Comentarii la legenda Mesterului Manole* (Bucarest 1943) esp. 37s; G. Cocchiara, *Il Ponte di Arta e i sacrifici di costruzione* (Annali del Museo Pittré; Palermo 1950) 38-81.

Sobre la *circumambulatio:* P. Saintyves, *Le tour de la ville et la chute de Jéricho*, en *Essais de folklore biblique* (París 1923) 177-204; W. Pax, *Wörter und Sachen*, XVIII (1937) 1-88; P. Mus, *Barabudur*, I (Hanoi 1935) 68s, 94s y *passim*.

Sobre el *mandala:* M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, I (París 1929) 159-175; H. Zimmern, *Kunstform und Yoga* (Berlín 1926) 94s; G. Tucci, *Il simbolismo archittetonico dei tempi di Tibet Occidentale* (Indo-Tibetica, III-IV; Roma 1938); E. Suzuki, *Mandara:* «Eastern Buddhism» 7 (mayo 1936); M. Eliade, *Techniques du Yoga* (París 1948) 185s; íd., *Le Yoga* (París 1954) 223s.

Sobre el *mundus:* L. Deubner, *Mundus:* «Hermes» 58 (1933) 276-287; Hedbund, *Mundus:* «Eranos» 31 (1933) 53-70; A. H. Allcroft, *The Circle and the Cross* (Londres 1927) *passim;* F. Robert, *Thyméiée. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'Architecture religieuse de la Grèce* (París 1939) 181, 255 y *passim*.

Sobre el «simbolismo del centro»: M. Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana* (Bucarest 1937) 31s; *Comentarii* (Bucarest 1943) 72s; *Le Mythe de l'Éternel Retour*, cap. I; *Images et symboles*, cap. I; W. Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme:* «Anthropos» 9 (1914) 956-979; E. Burrows, *Some cosmological patterns in babylonian religion*, en S. H. Hooke (ed.), *The Labyrinth* (Londres 1935) 45-70; A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the*

Earth (Amsterdam 1916); Th. Dombart, *Der Sakralturm,* I: *Ziqqurat* (Munich 1920); W. F. Albright, *The Mouth of the Rivers:* «The American Journal of the Semitic Languages and Literatures» 35 (1919) 161-195.

Sobre el *omphalos,* véase la bibliografía del capítulo VI: *Piedras sagradas.*

Sobre el árbol cósmico, véase la bibliografía del capítulo VIII: *La vegetación.*

Sobre el laberinto, véanse W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates. A Reference of the Sixth Aeneid to Initiation Pattern* (Oxford 1936); K. Kerényi, *Labyrinth-Studien* (Albae Vigiliae, XV; Amsterdam-Leipzig 1941).

Sobre los rituales laberínticos en Malekula, véanse A. Bernard Deacon, *Malekula. A Vanishing People of the New-Hebrides* (Londres 1936) 552s, etc.; J. Layard, *Stone Men of Malekula* (Londres 1942) 340s, 649s.

CAPITULO XI

EL TIEMPO SAGRADO Y EL MITO DEL ETERNO RETORNO

147. HETEROGENEIDAD DEL TIEMPO

El problema de que vamos a tratar en el presente capítulo es uno de los más arduos de la fenomenología religiosa. La dificultad no estriba sólo en la diferencia de estructura entre el tiempo mágico-religioso y el tiempo profano; está además en el hecho de que la *experiencia misma del tiempo,* en cuanto tal, no es siempre la misma en los pueblos primitivos que en un occidental moderno. Por un lado, pues, el *tiempo sagrado* se opone a la *duración profana,* y por otro, esa *duración* presenta a su vez diferencias de estructura, según se trate de sociedades arcaicas o de sociedades modernas. De momento resulta enojoso decidir si la diferencia procede o no de que la experiencia del tiempo profano en los primitivos no se ha desgajado todavía de las categorías del tiempo mítico-religioso. Pero el hecho es que su experiencia del tiempo hace que el primitivo esté, por así decirlo, «abierto» siempre al tiempo religioso. Para simplificar la exposición, y anticipando en cierto modo las conclusiones de nuestro estudio, podríamos decir que la estructura misma de la experiencia temporal del primitivo le facilita la transformación de la duración en tiempo sagrado. Pero como es sobre todo un problema de antropología filosófica y de sociología, no nos ocuparemos de él más que en la medida en que plantee la discusión del tiempo hierofánico.

El problema de que aquí vamos a tratar es el siguiente: ¿en qué se distingue un tiempo sagrado de la duración «profana» que le precede y le sigue? El término de «tiempo hierofánico», como vamos a comprobar en seguida, envuelve realidades muy distintas. Puede designar el tiempo en que se sitúa la celebración de un ritual; por tanto, un *tiempo sagrado,* es decir, un tiempo esencialmente distinto de la duración profana que le precede. Puede designar

también el tiempo mítico, recobrado unas veces por un ritual y realizado otras por la *repetición* pura y simple de una acción que tiene un arquetipo mítico. Por último, puede designar también los ritmos cósmicos (por ejemplo, las hierofanías lunares) en tanto en cuanto estos ritmos son considerados como revelaciones —entiéndase manifestaciones, *acciones*— de una sacralidad fundamental subyacente al cosmos. Así, un momento o un lapso puede llegar a ser, *en cualquier instante,* hierofánico: basta con que se produzca en él una cratofanía, una hierofanía o una teofanía para que quede transfigurado, consagrado, conmemorado por el hecho de su repetición y, por consiguiente, sea repetible hasta el infinito. Todo tiempo, cualquiera que sea, está «abierto» hacia el tiempo sagrado, o dicho de otro modo: puede revelar lo que para entendernos llamaríamos *lo absoluto,* es decir, lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo suprahistórico.

Para la mentalidad primitiva, el tiempo no es homogéneo. Dejando de lado sus hierofanizaciones eventuales, el tiempo en cuanto tal se presenta bajo muchas formas de variable intensidad y destinos diferentes. Hardeland primero y Lévy-Bruhl después han distinguido entre los dayak cinco tiempos distintos en que dividen el lapso de un día (en este caso el domingo) con arreglo a aquello a que cada uno va destinado: «1) La salida del sol, favorable para iniciar una operación. Los niños nacidos a esa hora serán felices; en cambio, no debe uno ir de caza, ir de pesca o salir de viaje en ese momento. La empresa no tendría éxito. 2) Hacia las nueve de la mañana: momento nefasto; nada de lo que se empiece entonces saldrá bien; sin embargo, si se emprende un viaje no habrá por qué temer a los salteadores durante el camino. 3) Mediodía: «tiempo» muy propicio. 4) Las tres de la tarde: es el momento del combate, favorable a los enemigos, a los salteadores de caminos, los cazadores, los pescadores; adverso a los viajeros. 5) Hacia la puesta del sol: breve "tiempo favorable"» *(Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* 18-19).

Hay ejemplos en abundancia. Cada religión tiene sus días fastos y sus días nefastos, sus momentos óptimos dentro de un mismo día fasto, períodos de tiempo «concentrado» y de tiempo «diluido», de tiempo «fuerte» y de tiempo «débil», etc. Hay un rasgo en el que ya desde ahora merece que nos fijemos, a saber: en que el tiempo se presenta como no homogéneo anteriormente incluso a todas las valorizaciones que puedan dársele en el seno de un sistema ritual determinado: tiene períodos fastos y períodos nefastos. Dicho en otros términos: aparece en el tiempo una nueva dimensión que podemos llamar hierofánica, en virtud de la cual la duración en sí misma adquiere no sólo una cadencia especial, sino además «vocaciones» diversas, «destinos» contradictorios. Evidentemente, esta dimensión hierofánica del tiempo puede ser revelada, «causada», por los ritmos cósmicos, como en el caso de los cinco tiempos de los dayak, de las crisis de los solsticios, las fases de la luna, etc.; pero puede ser «causada» también por la vida religiosa misma de las sociedades humanas, bajo la forma, por ejemplo, de esas fiestas de invierno que se acumulan en la estación muerta de la vida agrícola, etc.

Son varios los autores que últimamente han puesto de manifiesto el origen social de los ritmos sacrotemporales (por ejemplo, M. Mauss, M. Granet); sin embargo, no se puede negar que los ritmos cósmicos hayan desempeñado también un papel preponderante en la «revelación» y en la organización de esos sistemas. Bastará recordar la importancia que las valorizaciones religiosas del drama lunar (§§ 47s) o vegetal (§ 139) tienen en el destino espiritual del hombre arcaico. Las ideas de ritmo y de repetición, sobre las que habremos de volver en este capítulo, pueden ser consideradas como una «revelación» de las hierofanías lunares, independientemente de las eventuales ejemplificaciones que el ritmo y la repetición puedan tener en el marco de la vida social en cuanto tal. Se ha dicho (Hubert y Mauss, *La représentation du temps,* 213s) que el «origen» social del cómputo del tiempo sagrado está confirmado por el desacuerdo existente entre los calendarios sagrados y los ritmos cósmicos. En realidad, esa divergencia no invalida en absoluto la solidaridad de los sistemas de cómputo y los ritmos cósmicos; lo único que prueba es, por un lado, la inconsistencia de los cómputos y de las cronologías primitivas, y por otro, el carácter no «naturalista» de la religiosidad arcaica, cuyas fiestas no van diri-

gidas al fenómeno natural en sí mismo, sino al alcance religioso que el fenómeno tiene.

Al hablar de las hierofanías vegetales (§ 123) tuvimos ocasión de señalar lo variable que es la fiesta de la primavera dentro del calendario. Hacíamos notar también que lo que caracteriza a la fiesta de la primavera es la significación metafísico-religiosa del *renacimiento* de la naturaleza y la *renovación* de la vida, y no el fenómeno «natural» de la primavera en cuanto tal. Que un calendario no esté calcado sobre el tiempo astronómico no quiere decir que el tiempo sagrado tenga que organizarse siempre ignorando los ritmos cósmicos. Lo que ocurre es sencillamente que esos ritmos no se valorizan más que en la medida en que son hierofanías y en que esa su hierofanización los independiza del tiempo astronómico que les sirvió, por así decirlo, de matriz. Un «signo» de la primavera puede «revelar» la *primavera* antes de que la «primavera natural» se haya dejado sentir (§ 123), lo cual no es óbice para que ese signo marque el *comienzo* de una nueva «era» que la «primavera natural» vendrá en breve plazo a verificar (no en tanto que fenómeno de la naturaleza, sino en tanto que *renovación,* que *retorno* total de la vida cósmica). Se entiende, claro está, que la idea de renovación engloba una renovación individual y una renovación social a la vez que la restauración cósmica. No es la primera vez en el curso de este trabajo que tenemos ocasión de subrayar cómo para la espiritualidad arcaica todos los objetos coinciden y todos los planos se corresponden.

148. SOLIDARIDAD Y CONTIGÜIDAD DE LOS TIEMPOS HIEROFANICOS

El carácter heterogéneo del tiempo, su distribución en «sagrado» y «profano», no implican sólo «cortes» periódicos en la duración profana a fin de insertar en ella el tiempo sagrado; implican además que esas inserciones de tiempo sagrado son solidarias entre sí, podríamos incluso decir que se continúan. La liturgia cristiana de un domingo determinado es solidaria de la del domingo anterior y de la del domingo siguiente. No es sólo que el tiem-

po sagrado que ve el misterio de la transustanciación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre del Salvador sea cualitativamente distinto —como un «enclave» entre el presente y el porvenir— de la duración profana de la que se desgaja; no es sólo que ese tiempo sagrado sea solidario del de las liturgias que le han precedido y le van a seguir, sino que es más: puede ser considerado como continuación de todas las liturgias que han tenido lugar desde el instante en que fue inaugurado el misterio de la transustanciación hasta el momento presente. En cambio, la duración profana que transcurre entre dos oficios divinos, al no estar transfigurada en tiempo sagrado, no puede presentar contigüidad alguna con el tiempo hierofánico del rito: esa duración fluye, por decirlo así, paralela al tiempo sagrado, el cual se nos revela como un *continuum* interrumpido sólo en apariencia por los intervalos profanos.

Esto, que es cierto tratándose del culto cristiano, lo es igualmente para todos los tiempos religiosos, mágicos, míticos y legendarios. Un ritual no se limita a repetir el ritual anterior (que a su vez es la repetición de un arquetipo), sino que además es contiguo a él y lo continúa, periódica o no periódicamente. Las hierbas mágicas se recogen en los momentos críticos que marcan una ruptura de nivel entre el tiempo profano y el tiempo mágico-religioso; por ejemplo, a las doce de la noche de San Juan. La creencia popular supone que durante unos segundos (es el caso, por ejemplo, del helecho) «se abren los cielos»: las hierbas mágicas adquieren entonces virtudes excepcionales y el que las recoge en ese instante puede hacerse invulnerable, invisible, etc.

Esos segundos hierofánicos se repiten todos los años. En la medida en que constituyen una «duración» (de estructura sagrada, pero que no por eso deja de ser una duración) se puede decir que *se continúan,* que forman a lo largo de los años y de los siglos un solo y único «tiempo». Lo cual no impide que esos segundos hierofánicos se repitan, en apariencia, periódicamente; podríamos imaginárnoslos como una apertura «fulgurante» hacia el gran tiempo, una apertura que permite que ese mismo paradójico segundo de tiempo mágico-religioso penetre en la duración profana. La idea de periodicidad y la idea de repetición

ocupan un lugar considerable tanto en la mitología como en el folklore. «En las leyendas de castillos, ciudades, monasterios e iglesias sumergidas, la maldición no es nunca definitiva: se renueva periódicamente; todos los años, cada siete, cada nueve años, en la fecha en que ocurrió la catástrofe, la ciudad resucita, suenan las campanas, la señora del castillo sale de su retiro, los tesoros se abren y los guardianes se quedan dormidos; pero a la hora señalada el hechizo se desvanece y todo se extingue. Estas repeticiones periódicas bastan ya casi para demostrar que las mismas fechas traen consigo los mismos hechos» (Hubert y Mauss, *op. cit.*, 205).

149. PERIODICIDAD, ETERNO PRESENTE

En religión como en magia, la periodicidad significa ante todo la utilización indefinida de un tiempo mítico *hecho presente*. Todos los rituales tienen la propiedad de ocurrir *ahora*, en *este instante*. El tiempo que vio el acontecimiento que se conmemora o se repite con el ritual en cuestión es *hecho presente*, «re-presentado», si puede decirse, por muy remoto que lo imaginemos. La pasión de Cristo, su muerte y su resurrección no es sólo que se conmemoren durante los oficios de Semana Santa, sino que tienen lugar realmente *en ese momento* ante los ojos de los fieles. Y el verdadero cristiano debe sentirse *contemporáneo* de estos acontecimientos transhistóricos, puesto que, al repetirse, el tiempo teofánico se le hace presente.

Otro tanto puede decirse de la magia. Vimos (§ 111) que la hechicera salía a recoger hierbas medicinales pronunciando la fórmula: «Vamos a recoger hierbas para aplicarlas a las llagas del Señor». Por la virtud del rito mágico, la hechicera se hace contemporánea de la pasión del Salvador; las hierbas que recoge deben su eficacia al hecho de que *están* aplicadas (o por lo menos *pueden estarlo)* sobre las llagas del Salvador o brotando al pie de la cruz. El marco temporal del encantamiento es de orden presente. Se dice que la curandera se encuentra con la Virgen o con algún santo; que la Virgen conoce la enfermedad de X e indica el remedio, etc. Nos limitaremos a citar un ejemplo, sacado del folklore rumano, que es de una riqueza excepcional. «Se reunieron nueve hermanos, de nueve padres distintos, vestidos todos iguales, con nueve azadas afiladas, con nueve hachas cortantes; anduvieron hasta mitad del camino del puente de bronce; allí se encontraron con santa María, que bajaba por una escalera de cera y que les preguntó: —¿Adónde vais los nueve hermanos de nueve padres distintos, todos vestidos iguales? —Vamos al monte de Galilea a cortar el árbol del paraíso. —Dejad el árbol del paraíso. Id en busca de Ion, por sus pústulas; cortadlas, sajadlas y tiradlas al fondo del mar» (Gh. Pavelescu, *Cercetari asupra magiei la Ramânii din Muntii Apuseni* [Bucarest 1945] 156).

La escena se sitúa en un tiempo mítico en el que el árbol del paraíso no estaba cortado todavía, y, sin embargo, tiene lugar *ahora*, en este preciso instante, en el que Ion está afectado de pústulas. El encantamiento no se limita a invocar el poder de la Santísima Virgen, porque todos los poderes, incluso los divinos, se diluyen y se pierden en cuanto se ejercitan dentro de la duración profana; instaura un tiempo distinto, el tiempo mágico-religioso, un tiempo en el que los hombres *pueden* ir a cortar el árbol del paraíso y en el que la Virgen *baja* en persona por una escalera celeste. Y esa instauración no es alegórica, sino real: Ion y su enfermedad son contemporáneos del encuentro de la Virgen con los nueve hermanos. Esta contemporaneidad con los grandes momentos míticos es condición indispensable para la eficacia mágico-religiosa, cualquiera que sea su naturaleza. Enfocado desde este punto de vista, el esfuerzo de Sören Kierkegaard por traducir la condición del cristiano con la fórmula «ser contemporáneo de Jesús» resulta menos revolucionaria de lo que a primera vista parece; Kierkegaard no ha hecho sino formular en términos nuevos una actitud general y normal en el hombre arcaico.

Periodicidad, repetición, eterno presente: estas tres características del tiempo mágico-religioso concurren para esclarecer el sentido de la no homogeneidad de este tiempo cratofánico e hierofánico respecto de la duración profana. Al igual que todas las demás actividades esenciales de la vida humana (pesca, caza, recolección de frutos, agricul-

tura, etc.) que luego se convirtieron (aunque nunca del todo) en actividades «profanas», los ritos fueron revelados por dioses o por «antepasados». Cada vez que se repite el rito o una acción significativa (caza, etc.) se imita el gesto arquetípico del dios o del antepasado, el gesto que tuvo lugar en el *origen* de los tiempos, es decir, es un tiempo mítico.

Pero esta repetición tiene a la vez por efecto instaurar el tiempo mítico de los dioses y de los antepasados. Así, en Nueva Guinea, cuando un jefe marino se hace a la mar, personifica al héroe mítico Aori: «Lleva el traje que, según el mito, Aori llevaba; tiene como él el rostro ennegrecido, y en los cabellos un *love* como el que Aori arrebató de la cabeza de Iviri. Baila sobre la plataforma y abre los brazos como Aori desplegaba sus alas... Un pescador me dijo que cuando iba a cazar peces (con su arco) se consideraba Kivavia en persona. No imploraba el favor ni la ayuda de dicho héroe mítico; se identificaba con él» (F. E. Williams, cit. por Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive,* 163-164). Dicho en otras palabras: el pescador vive en el tiempo mítico de Kivavia como el marino que se identifica con Aori vive en el tiempo transhistórico de dicho héroe. Sea que se *convierta* en el héroe mismo, sea que se convierta en *contemporáneo* suyo, el melanesio vive un presente mítico imposible de confundir con la duración profana. Al repetir un gesto arquetípico, se inserta en un tiempo sagrado ahistórico y esta inserción sólo puede tener lugar si el tiempo profano es abolido. La importancia considerable que esta abolición tiene para el hombre arcaico nos aparecerá más adelante.

150. RESTAURACION DEL TIEMPO MITICO

Por cualquier ritual y, por consiguiente, por cualquier gesto significativo (caza, pesca, etc.) el primitivo se inserta en el «tiempo mítico». Porque «no debe pensarse que la época mítica, *dzugur,* es simplemente un tiempo pasado, sino también un presente y un futuro: tanto un estado como un período» (A. P. Elkin, cit. por Lévy-Bruhl, *Mythologie primitive,* 7). Este período es «creador» (Lévy-Bruhl, 8) en el sentido de que fue entonces, *in illo tempore,* cuando tuvieron lugar la creación y la organización del cosmos, así como la revelación —llevada a cabo por los dioses, los antepasados o los héroes civilizadores— de todas las actividades arquetípicas. *In illo tempore,* en la época mítica, todo era posible. Las «especies» todavía no estaban fijadas y las formas eran «fluidas». (Un recuerdo de aquella fluidez sobrevive incluso en las tradiciones mitológicas ya muy elaboradas; en la mitología griega, por ejemplo, con la época de Uranos, la de Cronos, etc.; cf. § 23). De otro lado, la misma fluidez de las «formas» constituye, en el otro extremo del tiempo, uno de los síndromes del *ésjaton,* del momento en que la «historia» tocará a su fin y el mundo entero empezará a vivir en un tiempo sagrado, en la eternidad. «Entonces, el lobo morará con el cordero y el leopardo se acostará junto al cabrito, etc.» (Is 11,6s). Entonces, *nec magnos metuent armenta leones,* «los rebaños de bueyes no temerán a los grandes leones» (Virgilio, *Egloga IV,* 22).

Nunca se subrayará bastante la tendencia —observable en toda sociedad, cualquiera que sea su grado de evolución— *a restaurar «aquel tiempo»,* el tiempo mítico, el gran tiempo. Porque esa restauración es la resultante de todo rito y de todo gesto significativo sin distinción. «Un rito es la repetición de un fragmento del tiempo originario». Y «el tiempo originario sirve de modelo a todos los tiempos. Lo que ocurrió un día se repite sin cesar. Basta con conocer el mito para entender la vida» (Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion,* 120, 101). Al tratar de la articulación y de la significación del mito, mediremos el grado preciso de verdad que encierra la fórmula de Van der Leeuw: «basta conocer el mito para entender la vida». Registremos de momento estas dos características del tiempo mítico (o, según los contextos, sagrado, mágico-religioso, hierofánico): 1) su repetibilidad (en el sentido de que toda acción significativa lo reproduce); 2) el hecho de que, aunque considerado como transhistórico, situado más allá de toda contingencia, en cierto modo en la eternidad, ese tiempo sagrado tiene, sin embargo, un «comienzo» *en la historia;* a saber: el momento en que la divinidad creó u organizó el mundo, el momento en el que

el héroe civilizador o el antepasado revelaron una actividad cualquiera, etc.

Desde el punto de vista de la espiritualidad arcaica, todo comienzo es un *illud tempus* y, por consiguiente, una apertura al gran tiempo, a la eternidad. Marcel Mauss ha visto certeramente que «es legítimo y lógico considerar las cosas religiosas que ocurren en el tiempo como ocurridas en la eternidad» *(op. cit.,* 227). Efectivamente, cada una de esas «cosas religiosas» repite indefinidamente el arquetipo, es decir, repite lo que tuvo lugar en el «comienzo», en el momento en que la revelación de un rito o un gesto religioso significó su manifestación en la historia.

Como veremos con más detenimiento en las páginas que siguen, la historia, vista desde la mentalidad primitiva, coincide con el mito: todo *acontecimiento* (toda coyuntura que tenga un sentido), por el hecho mismo de *haberse dado en el tiempo,* representa una ruptura de la duración profana y una incursión en el gran tiempo. En su virtud, todo acontecimiento, por el hecho mismo de haber acaecido, de haber tenido lugar en el tiempo, es una hierofanía, una «revelación». La paradoja de este «acontecimiento = hierofanía» y de este «tiempo histórico = tiempo mítico» no es más que aparente; para que se desvanezca basta con volverse a colocar en las condiciones peculiares de la mentalidad que los concibió. Porque, en el fondo, el primitivo no encuentra significación ni interés en las acciones humanas (por ejemplo, en los trabajos agrícolas, en las costumbres sociales, en la vida sexual, en la cultura, etc.) más que en la medida en que repiten gestos revelados por las divinidades, los héroes civilizadores o los antepasados. Todo aquello que no tiene cabida entre estas acciones significativas, al carecer de un modelo transhumano, no tiene nombre ni importancia. Pero todas esas acciones arquetípicas fueron reveladas entonces, *in illo tempore,* en un tiempo que no tiene situación cronológica posible, en el tiempo mítico. Al revelarse, han roto la duración profana y han introducido en ella el tiempo mítico. Pero por ello mismo han creado también un «comienzo», un «acontecimiento» que viene a insertarse en la perspectiva gris y uniforme de la duración profana (de la duración en la que aparecen y desaparecen los actos insignificantes) construyendo así la «historia», la serie de «acontecimientos con sentido», bien distinta del pasar fugitivo de los gestos mecánicos y carentes de significación. De suerte que, por paradójica que la cosa parezca, lo que podríamos llamar la «historia» de las sociedades primitivas se reduce exclusivamente a los acontecimientos míticos que tuvieron lugar *in illo tempore* y que no han dejado de repetirse desde entonces hasta nuestros días. Todo lo que para el hombre moderno es realmente «histórico», es decir, único e irreversible, carece para el primitivo de importancia por no tener un precedente mítico-histórico.

151. REPETICION NO PERIODICA

Estas observaciones ayudan en la misma medida a entender el mito (§§ 156s) y a explicar el tiempo mítico, hierofánico y mágico-religioso, que es el objeto principal de este capítulo. Estamos ya en condiciones de entender por qué el tiempo sagrado, religioso, no se reproduce siempre periódicamente; si hay fiestas (situadas en un tiempo hierofánico) que se repiten periódicamente, hay, en cambio, otras acciones aparentemente profanas —aparentemente nada más— que se presentan también como «inauguradas» en un *illud tempus,* pero que pueden tener lugar *en cualquier momento.* En cualquier momento se puede salir de caza, de pesca, etc., e imitar así a un héroe mítico, encarnarlo, restaurar de esta manera el tiempo mítico, saliéndose de la duración profana, repitiendo el mito-historia. Volviendo a lo que decíamos hace un momento, todo tiempo puede llegar a ser un tiempo sagrado; en todo momento puede ser transmutada la duración en eternidad. Naturalmente, como vamos a ver, la periodicidad del tiempo sagrado ocupa un lugar considerable en todas las concepciones religiosas de la humanidad; pero que el mismo mecanismo de la imitación de un arquetipo y de la repetición de un gesto arquetípico pueda abolir la duración profana y transfigurarla en tiempo sagrado, y esto independientemente de los ritos periódicos, es un hecho cargado de sentido; por un lado, prueba que la tendencia a hierofanizar el tiempo es algo esencial, aun independientemente de los

sistemas organizados en el cuadro de la vida social, independientemente de los mecanismos destinados a abolir el tiempo profano (por ejemplo, el «año viejo») y a instaurar el *tiempo sagrado* (el *nuevo año*), sobre los que volveremos en seguida; por otro, recuerda las «réplicas fáciles» que señalábamos en la instauración del espacio sagrado (§ 146). Así como un «centro del mundo», que por definición está en un lugar inaccesible, puede, no obstante, ser construido en cualquier sitio sin tener que tropezar con las dificultades de que hablan los mitos y las leyendas heroicas, así también el tiempo sagrado, instaurado generalmente en las fiestas colectivas a través del calendario, puede ser alcanzado *en cualquier momento* y por *cualquiera* gracias a la simple repetición de un gesto arquetípico, mítico. Registremos desde ahora esta tendencia a rebasar la instauración colectiva del tiempo sagrado: su importancia se nos va a hacer patente en seguida.

152. REGENERACION DEL TIEMPO

Las fiestas tienen lugar en un tiempo sagrado, es decir, como M. Mauss hace notar, en la eternidad. Pero ciertas fiestas periódicas —seguramente las más importantes— nos hacen entrever algo más: el deseo de abolir el tiempo profano ya transcurrido e instaurar un «tiempo nuevo». Dicho en otros términos: las fiestas periódicas que cierran un ciclo temporal y abren otro nuevo acometen una *regeneración total del tiempo.* Hemos tratado ya con cierto detalle (*Le Mythe de l'Éternel Retour*) los escenarios rituales que señalan el final del año viejo y el comienzo del nuevo, y podemos limitarnos aquí a una visión somera de este importante problema.

La morfología de los escenarios rituales periódicos es extraordinariamente rica. Las investigaciones de Frazer, Wensinck, Dumézil y otros autores citados en la bibliografía nos autorizan a resumirla en el siguiente esquema: el final del año y el comienzo del año nuevo dan lugar a un conjunto de ritos: 1) purgas, purificaciones, confesión de los pecados, alejamiento de los demonios, expulsión del mal fuera de la ciudad, etc.; 2) extinción y renovación del fuego; 3) procesiones de enmascarados (cuyas máscaras figuran las almas de los muertos), recepción ceremonial de los muertos, a los que se festeja (banquetes, etc.) y a los que, terminada la fiesta, se conduce hasta el límite de la localidad, hasta el mar, el río, etc.; 4) combates entre dos grupos enemigos; 5) intermedio carnavalesco, saturnales, inversión del orden normal, «orgía».

Es cierto que en ninguna parte aparecen reunidos todos estos ritos del conjunto del año viejo y el año nuevo que acabamos de citar, sin pretender por cierto hacer una lista exhaustiva de ellos, puesto que no hemos hablado de las iniciaciones y, en ciertas regiones, de los matrimonios por rapto. Pero no es menos cierto que todos estos ritos forman parte de un mismo y único conjunto ceremonial. Todos ellos persiguen (cada uno dentro de su perspectiva y de su nivel propio) la abolición del tiempo transcurrido en el ciclo que se cierra. Las purgas, las purificaciones, la combustión de las efigies del «año viejo», la expulsión de los demonios, de las hechiceras y, de una manera general, de todo cuanto puede representar al año transcurrido tienen por objeto destruir en su totalidad el tiempo pasado, *suprimirlo.* Apagar los fuegos equivale a instaurar las «tinieblas», la «noche cósmica», en la que todas las «formas» pierden sus contornos y se confunden. En el plano cosmológico, «tinieblas» y caos son una misma cosa, como volver a encender el fuego simboliza la creación, la restauración de las formas y de los límites. Las máscaras que encarnan a los antepasados, las almas de los muertos que visitan ceremonialmente a los vivos (Japón, Germania, etc.) significan también que las fronteras han sido anuladas y sustituidas por la confusión de todas las modalidades. En este paradójico intervalo entre dos «tiempos» (= entre dos cosmos) se hace posible la comunicación entre los vivos y los muertos, es decir, entre las «formas» realizadas y lo preformal, lo larvario. En cierto sentido, puede decirse que en las «tinieblas» y el «caos» instaurados por la liquidación del año viejo coinciden todas las modalidades y que la coalescencia universal («noche» = «diluvio» = disolución) hace posible sin esfuerzo, automáticamente, una *coincidentia oppositorum* en todos los planos.

Esta voluntad de abolir el tiempo aparece más clara-

mente todavía en la «orgía» que acompaña a las ceremonias del Año Nuevo (y cuya violencia suele variar mucho). La orgía es también una regresión a lo «oscuro», una restauración del caos primordial, y en calidad de tal, precede a toda creación, a toda manifestación de formas organizadas. La fusión de todas las «formas» en una sola, vasta unidad indiferenciada, repite precisamente la modalidad indistinta de lo real. Señalábamos ya en otra ocasión (§ 138) la función y la significación a la vez sexual y agrícola de la orgía; la «orgía» es, en el plano cosmológico, el equivalente del caos o de la plenitud final, y desde el punto de vista temporal, el equivalente del gran tiempo, del «instante eterno», de la no duración. El hecho de que la orgía figure en los ceremoniales que señalan cortes periódicos en el tiempo denuncia una *voluntad de abolir integralmente el pasado, aboliendo la creación.* Se ilustra la «confusión de las formas» mediante la inversión del orden social (en las Saturnales, el esclavo se convierte en amo y el amo sirve a los esclavos, en Mesopotamia se destrona al rey y se le humilla, etc.), mediante la coincidencia de contrarios (la matrona es tratada como una cortesana, etc.), mediante la suspensión de todas las normas, etc. El desencadenamiento de la licencia, la violación de todas las prohibiciones, la coincidencia de todos los contrarios no tienen más intención que la disolución del mundo —del que es imagen la comunidad— y la restauración del *illud tempus* primordial, que es evidentemente el momento místico del *comienzo* (caos) y del *fin* (diluvio o *ekpyrôsis,* apocalipsis).

153. REPETICION ANUAL DE LA COSMOGONIA

Esta significación cosmológica de la orgía carnavalesca del final de año está confirmada por el hecho de que el caos va siempre seguido de una nueva creación del cosmos. Bajo formas más o menos claras, todos estos ceremoniales periódicos son una repetición simbólica de la creación. Nos limitaremos a algunos ejemplos. En Babilonia, en el curso del ceremonial del Año Nuevo, *akîtu* (que dura doce días), se recitaba varias veces en el templo de Marduk el poema

llamado de la creación, el *Enûma elish:* era una manera de reactualizar por la magia oral y los ritos que la acompañaban la lucha entre Marduk y el monstruo marino Tiamat, lucha que había tenido lugar *in illo tempore* y que puso fin al caos con la victoria final del dios. Los hititas tenían una costumbre análoga: en la fiesta del Año Nuevo recitaban y reactualizaban el duelo ejemplar entre el dios atmosférico Teshup y la serpiente Iluyankash (cf. A. Götze, *Kleinasien* [Leipzig 1933] 130). Dos grupos de hombres remedaban el choque del combate singular entre Marduk y Tiamat (Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne,* 99), ritual que aparece entre los hititas (también con ocasión del Año Nuevo; Götze, *op. cit.)* y entre los egipcios (Ivan Engnell, *Studies on Divine Kingship in the Ancient Near East* [Upsala 1943] 11). Se reproducía el paso del caos al cosmos: «Que pueda seguir venciendo a Tiamat —se exclamaba— y acortando sus días». La lucha, la victoria de Marduk y la creación del mundo se convertían así en cosas presentes.

En el momento del *akîtu* se celebraba también el *zakmuk,* la «fiesta de las suertes», así llamada porque en ella se echaban las suertes de todos los meses del año; en otros términos: se *creaban* los doce meses venideros, siguiendo una concepción común a muchas otras tradiciones. Se añadían a éstos otros muchos rituales: bajada de Marduk a los infiernos, humillación del rey, expulsión de los males bajo la forma de un *caprus emissarius* e hierogamia del dios con Sarpanîtûm, que el rey y una hieródula reproducían en la cámara de la diosa (Labat, *op. cit.,* 247) y que seguramente era la señal que desencadenaba la licencia colectiva. Asistimos así a una regresión al caos (supremacía de Tiamat, «confusión de las formas») seguida de una nueva creación (victoria de Marduk, fijación de los destinos, hierogamia = «nuevo nacimiento»). Al mismo tiempo que el viejo mundo se disolvía en el caos primordial, se obtenía también implícitamente la abolición del tiempo viejo, de lo que un hombre moderno llamaría la «historia» del ciclo que se cerraba.

Para la mentalidad primitiva, el tiempo viejo está constituido por la duración profana, en la que se han ido inscribiendo todos los acontecimientos sin alcance, es decir,

sin modelos arquetípicos; la «historia» es el recuerdo de esos acontecimientos, que en definitiva deben llamarse «no valores» o «pecados» (en la medida en que constituyen desviaciones de las normas arquetípicas). Hemos visto que en los primitivos, por el contrario, la verdadera historia es una mitohistoria, que registra únicamente la repetición de los gestos arquetípicos revelados por los dioses, los antepasados o los héroes civilizadores en el tiempo mítico, *in illo tempore.* Para el primitivo, todas las repeticiones de arquetipos tienen lugar fuera de la duración profana: de donde resulta, por un lado, que las acciones de este tipo no pueden constituir «pecados» desviaciones de la norma, y por otro, que no tienen nada que ver con la duración, con el «tiempo viejo» abolido periódicamente. La expulsión de los demonios y los espíritus, la confesión de los pecados, las purificaciones y, sobre todo, el retorno simbólico al caos primordial, todo eso significa la abolición del tiempo profano, del tiempo viejo en el que tuvieron lugar todos los acontecimientos carentes de sentido y todos los desvíos.

Una vez al año, pues, son abolidos el tiempo viejo, el pasado, la memoria de los acontecimientos no ejemplares (en una palabra: la «historia» en el sentido moderno del vocablo). La repetición simbólica de la cosmogonía que sigue a la aniquilación simbólica del viejo mundo regenera *el tiempo en su totalidad.* Porque no se trata sólo de una fiesta que viene a insertar en la duración profana el «instante eterno» del tiempo sagrado; tiende además a anular, como ya se ha dicho, todo el tiempo profano transcurrido en los límites del ciclo que se cierra. En la aspiración a *volver a empezar una nueva vida en el seno de una nueva creación* —aspiración que de manera manifiesta aparece en todos los ceremoniales del final y el comienzo del año— apunta también el deseo paradójico de llegar a inaugurar una existencia ahistórica, es decir, de llegar a vivir exclusivamente en un tiempo sagrado. Lo cual equivale a proyectar una regeneración de todo el tiempo, una transfiguración de la duración en «eternidad».

Esta necesidad de regeneración total del tiempo (que la repetición anual de la cosmogonía permite realizar) se ha conservado incluso en tradiciones que no pueden llamarse «primitivas». Ya hemos mencionado las articulaciones de la fiesta del Año Nuevo en Babilonia. En el ceremonial judío correspondiente aparecen asimismo elementos cosmogónicos. A la «vuelta del año» (Ex 34,22), «a la salida del año» (Ex 23,16) tenía lugar la lucha entre Yahvé y Rahab, la derrota de este monstruo marino (el equivalente de Tiamat) por Yahvé y la victoria sobre las aguas, que equivalía a la repetición de la creación de los mundos y al mismo tiempo a la salvación del hombre (victoria sobre la muerte, sustento garantizado para el año venidero, etc.; cf. A. R. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus,* 97s).

Wensinck señala otros vestigios más de la concepción arcaica de la recreación anual del cosmos, que se conservan en las tradiciones judía y cristiana *(The Semitic New Year and the Origin of Eschatology,* 168). El mundo habría sido creado durante los meses de Tishri o Nisán, es decir, durante el período de las lluvias, período cosmogónico ideal. Para los cristianos, el misterio de la bendición de las aguas en el momento de la Epifanía tiene también un sentido cosmogónico. «Dios ha creado de nuevo los cielos porque los pecadores han adorado los cuerpos celestes; ha creado de nuevo el mundo que Adán había mancillado; ha edificado una nueva creación con su propia saliva» (Efrén el Sirio, *Himnos,* VIII, 16; Wensinck, 169). «Alá es el que efectúa la creación; por tanto, la repite», dice el Corán *(sura,* IV, 4). Esta eterna repetición del acto cosmogónico que convierte cada Año Nuevo en inauguración de una era permite que los muertos vuelvan a la vida y alimenta la esperanza de los creyentes en la resurrección de la carne. Esta tradición sobrevive tanto en los pueblos semitas (Lehmann y Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran)* como cristianos (Wensinck, 171). «El Todopoderoso despierta los cuerpos al mismo tiempo que las almas el día de la Epifanía» (Efrén el Sirio, *Himnos,* I, 1, etc.).

Un texto pehleví traducido por Darmesteter *(Zend-Avesta,* II [París 1892-1893] 640, n. 138) dice: «En el mes Fravardîn, el día Xurdhâth, efectuará el Señor Ohrmazd la resurrección y el "segundo cuerpo", y el mundo será sustraído a la impotencia con los demonios, los

drugs, etc. Abundarán todos los bienes, no se tendrá ya deseo de alimento, el mundo será puro y el hombre liberado de la oposición (del mal espíritu) e inmortal por siempre jamás». Qazwînî dice que Dios, en el día del Naurôz, resucitó a los muertos, «les devolvió sus almas y dio órdenes al cielo, el cual hizo caer sobre ellos una lluvia, y ésta es la razón por la que las gentes tienen la costumbre de derramar agua en ese día» *(Cosmographie,* citado por A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi,* II, 147). Los estrechos vínculos que existen entre las ideas de «creación por el agua» (cosmogonía acuática, diluvio que regenera periódicamente la vida «histórica», lluvia), de nacimiento y de resurrección, están confirmados en esta frase del Talmud: «Dios tiene tres llaves: la de la lluvia, la del nacimiento, la de la resurrección de los muertos» *(Ta'anit,* fol. 2a; Wensinck, 173).

El Naurôz, el Año Nuevo persa, es a la vez la fiesta de Ahura Mazda (que se celebra el «día Ohrmazd» del primer mes) y el día en que tuvo lugar la creación del mundo y del hombre (cf. los textos reunidos por J. Marquart, *The Nawrôz,* especialmente 16s). La «renovación de la creación» tiene lugar el día del Naurôz (Albîrunî, *The Chronology of Ancient Nations,* trad. de E. Sachau [Londres 1879] 199). Según la tradición transmitida por Dimasqi (Christensen, II, 149), el rey proclamaba: «¡He aquí un nuevo día de un nuevo mes de un nuevo año; hay que renovar lo que el tiempo ha gastado!». En ese día se fija también el destino de los hombres para todo un año (Albîrunî, 201; Qazwînî, trad. de Christensen, II, 148). La noche de Naurôz se ven innumerables fuegos y luces (Albîrunî, 200) y se practican purificaciones por el agua y libaciones para asegurar al año venidero lluvia abundante (Albîrunî, 202-203).

Por otra parte, en el momento del «Gran Naurôz», cada uno sembraba en un jarro siete clases de granos y «sacaba de su crecimiento conclusiones sobre la cosecha del año» (Albîrunî, 202). Se trata aquí de una costumbre análoga a la de «fijación de las suertes» en el Año Nuevo babilónico, que se ha transmitido hasta nuestros días en los ceremoniales del día primero del año de los mandeos y yezidíes. La razón de que todavía hoy se consideren los «doce días»

que van de Navidad a la Epifanía como una prefiguración de los doce meses del año, está también en que el Año Nuevo repite el acto cosmogónico: los campesinos de Europa entera determinan la temperatura y la cantidad de lluvia que va a caracterizar a cada uno de los doce meses venideros, basándose en los «signos meteorológicos» de esos doce días (cf. Frazer, *The Scapegoat,* 315s; Dumézil, *La légende des Centaures,* 39s). En la fiesta de los Tabernáculos se determinaba asimismo la cantidad de agua que iba a corresponder a cada mes (Wensinck, 163). Para los indios védicos, los doce días del centro del invierno eran una imagen y una réplica del año entero *(Rig Veda,* IV, 33), y ese mismo tiempo concentrado en esos doce días vuelve a aparecer en la tradición china (Granet, *La pensée chinoise,* 107).

154. REPETICION CONTINGENTE DE LA COSMOGONIA

Todos los hechos que acabamos de revisar presentan un rasgo común: suponen la idea de la regeneración periódica del tiempo por repetición simbólica de la cosmogonía. Pero la repetición de la cosmogonía no está rigurosamente ligada a las ceremonias colectivas del Año Nuevo. Dicho en otros términos: el tiempo «viejo», profano, «histórico» puede ser abolido, y el tiempo mítico, «nuevo», regenerado puede ser instaurado por la *repetición de la cosmogonía,* aun en el curso del año e independientemente de los ritos colectivos antes mencionados. Así, para los antiguos islandeses, la toma de posesión de un terreno *(landnâma)* equivalía a la transformación del caos en cosmos (Van der Leeuw, *op. cit.,* 110) y en la India védica se validaba la ocupación de un territorio erigiendo un altar del fuego; en definitiva, dicho de otro modo: repitiendo la cosmogonía. El altar del fuego, en efecto, reproducía el universo, y su erección equivalía a la creación del mundo; cada vez que se construía uno de estos altares, se repetía el acto arquetípico de la creación y se «construía» el tiempo (cf. *Çatapatha Brâhmana,* VI, 5, 1s; «el altar del fuego es el año», *ibid.,* X, 5, 4, 10; el altar del fuego tiene «cinco capas... [cada capa es una estación], las cinco estaciones hacen un

año y Agni [= el altar] es el Año», *ibíd.*, VI, 8, 1, 15).

Los fidjianos dan el nombre de «creación del mundo» a la ceremonia de instauración de un nuevo jefe (Hocart, *Kingship* [Oxford 1927] 189-190). Esta idea aparece —aunque no siempre expresada con tanta claridad— en civilizaciones más avanzadas, en las que toda entronización tiene el valor de una recreación o de una regeneración del mundo. El primer decreto que el emperador chino promulgaba al subir al trono era fijar un nuevo calendario, y antes de establecer el nuevo orden de tiempo abolía el orden viejo (Granet, *La pensée chinoise*, 97). Asurbanipal se consideraba un regenerador del cosmos porque, decía, «desde que los dioses, en su bondad, me han establecido en el trono de mis padres, Adad ha enviado su lluvia..., el trigo ha crecido..., la cosecha ha sido abundante..., los rebaños se han multiplicado, etc.» (cit. por A. Jeremias, Hasting, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* I, 187b).

La profecía de la égloga IV: «Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo...», se aplica en cierto sentido a todos los soberanos. En efecto, con cada nuevo soberano, por insignificante que fuese, comenzaba una «nueva era». Un nuevo reinado era considerado como una regeneración de la historia de la nación e incluso de la historia universal. Sería un error querer reducir estas fórmulas presuntuosas a lo que no han sido hasta el declinar de las monarquías: vanidad de soberano, adulación de cortesanos. La esperanza en la «nueva era» inaugurada por el nuevo soberano no sólo era auténtica y sincera, sino además perfectamente natural desde el punto de vista espiritual de la humanidad arcaica. Es más, ni siquiera es necesario un nuevo reinado para abrir una nueva era; basta una boda, el nacimiento de un niño, la construcción de una casa, etc. Ininterrumpidamente y por cualquier medio, el cosmos y el hombre se regeneran, el pasado se consume, se eliminan las faltas y los pecados, etc. Por distintas que sean las formas en que se expresen, todos estos medios de regeneración tienen la misma finalidad: anular el tiempo pasado, abolir la historia por un continuo retorno *in illud tempus* (cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour,* caps. II-III).

Así, por ejemplo, los fidjianos repiten la creación del mundo no sólo con ocasión de la coronación del nuevo jefe, sino cada vez que la cosecha parece comprometida (Hocart, 190). Cuando los ritmos cósmicos se desvían y la vida toda está amenazada, los fidjianos buscan su salvación en un retorno *in principium,* es decir, esperan que el restablecimiento del cosmos venga no de una *reparación,* sino de una *regeneración.* Concepciones análogas explican el papel del «comienzo», de lo «nuevo», lo «virginal», etc., en la magia y en la medicina popular («el agua sin tocar», el «cántaro nuevo», el simbolismo del «niño», de la «virgen», de «lo inmaculado», etc.). Veíamos (§ 149) que la magia hace presente el acontecimiento mítico que da su valor al remedio y a la curación del enfermo. El simbolismo de lo «nuevo», de lo «no empezado», garantiza también que el gesto actual es contemporáneo del acontecimiento mítico arquetípico. Como en el caso de la cosecha comprometida, las curaciones no se obtienen por una reparación, sino por un *nuevo comienzo,* que implica el retorno a aquel *illud tempus.* (No es indispensable que la hechicera que practica los ritos tenga conciencia de su fundamento teórico; basta con que los ritos en cuestión impliquen estas teorías y deriven de ellas; cf. § 3).

Ideas análogas, aunque desfiguradas por excrecencias aberrantes y por inevitables degradaciones, aparecen en las técnicas mineras y metalúrgicas (cf. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy,* passim). Por otra parte, las ceremonias de iniciación (esto es, la «muerte» del hombre viejo y el «nacimiento» del hombre nuevo) están fundadas en la esperanza de que el tiempo pasado —la «historia»— puede ser abolido y de que un tiempo nuevo puede ser instaurado. Si el simbolismo acuático (§§ 63s) y lunar ha tenido un papel tan importante en la vida espiritual del hombre arcaico, ha sido precisamente porque hacía evidente y clara la abolición y el restablecimiento ininterrumpidos de las «formas», la desaparición y la reaparición cíclicas, el eterno retorno (en realidad, el eterno retorno a los *orígenes).* En todos los planos —desde la cosmología hasta la soteriología— la idea de regeneración va vinculada a la concepción de un tiempo nuevo, es decir, a la creencia en un *comienzo absoluto* al que el hombre tiene a veces acceso.

155. LA REGENERACION TOTAL

Esta obsesión de la regeneración se expresa también en los mitos y las doctrinas del tiempo cíclico que hemos estudiado en *Le Mythe de l'Éternel Retour.* Las creencias en un tiempo cíclico, en el eterno retorno, en la destrucción periódica del universo y de la humanidad que preceden a un nuevo universo y a una nueva humanidad «regenerada», atestiguan ante todo el deseo y la esperanza de una regeneración periódica del tiempo transcurrido, de la *historia.* En el fondo, el ciclo es un gran año, como diríamos empleando la denominación bien conocida de la terminología grecooriental: el gran año se iniciaba con una creación y terminaba con un caos, es decir, con una fusión completa de todos los elementos. Un ciclo cósmico comprende una «creación», una «existencia» (= «historia», agotamiento, degeneración) y un «retorno al caos» *(ekpyrôsis, ragna-rök, pralaya,* «Atlántida», apocalipsis). Por lo que hace a su estructura, un «gran año» es al «año» lo que éste es al «mes» o al «día». Pero lo que en este contexto nos interesa es sobre todo la esperanza de una *regeneración total del tiempo,* evidente en todos los mitos y doctrinas que implican ciclos cósmicos; todo ciclo *comienza de una manera absoluta* porque todo pasado y toda «historia» han sido definitivamente abolidos mediante una fulgurante reintegración al «caos».

Encontramos, pues, en el hombre, en todos los niveles, el mismo deseo de abolir el tiempo profano y de vivir en el tiempo sagrado. Más aún, nos encontramos ante el deseo y la esperanza de regenerar el tiempo en su totalidad, es decir, de lograr vivir —«vivir humanamente», «históricamente»— en la eternidad, gracias a la transfiguración de la duración en un instante eterno. Esta nostalgia de la eternidad es en cierto modo simétrica de la nostalgia del paraíso que encontrábamos en el capítulo anterior (§ 146). Al deseo de estar perpetua y espontáneamente en un espacio sagrado responde el deseo de vivir perpetuamnte, gracias a la repetición de los gestos arquetípicos, en la eternidad. La repetición de los arquetipos denuncia el deseo paradójico de realizar una forma ideal (= el arquetipo) dentro de la condición misma de la existencia humana, de estar inmerso en la duración sin tener que llevar su carga, es decir, sin padecer la irreversibilidad. Hagamos notar que no sería exacto interpretar este deseo como una actitud «espiritualista», para lo cual tendría muy poco valor la existencia terrena, con todo lo que ella implica, y mucho, en cambio, la postura «espiritual» de desapego al mundo. Todo lo contrario: lo que llamaríamos la «nostalgia de la eternidad» atestigua que el hombre aspira a un paraíso concreto y cree que ese paraíso puede conquistarse *aquí abajo,* en la tierra, y *ahora,* en este instante. En este sentido, los mitos y los ritos arcaicos relacionados con el espacio y el tiempo sagrados parecen ser otros tantos recuerdos nostálgicos de un «paraíso terrestre» y de una especie de eternidad «experimental» a la que el hombre sigue creyendo que puede acceder.

BIBLIOGRAFIA

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion,* 172s, 360s, 554s; íd., *L'homme primitif et la religion,* passim; G. Dumézil, *Temps et Mythes:* «Recherches Philosophiques» 5 (1935-1936) 235-251; H. Reuter, *Die Zeit: eine religionswissenschaftliche Untersuchung* (Diss.; Bonn 1941); A. K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona 1947).

H. Hubert y M. Mauss, *La représentation du temps dans la religion et la magie,* en *Mélanges d'histoire des religion* (1909) 190-229; P. Saintyves, *Les notions de temps et d'éternité dans la magie et la religion:* «Rev. Hist. Rel.» 79 (1919) 75-104; M. P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning* (Reg. Societas Humaniorum Litterarum Lundensis Acta I; Lund 1920); E. Cavaignac, *Calendriers et fêtes religieuses:* «Rev. Hist. Rel.» 2 (1925) 8s.

M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (París 1928) 114s, 230s; L. Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive* (París 1931) *passim;* R. Dangel, *Tagesanbruch und Weltenstehung:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 14 (1938) 1-2; F. R. Lehmann, *Weltuntergang und Welternueuerung im Glauben schriftloser Völker:* «Zeitschrift für Ethnologie» 71 (1939) 1-3; J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains* (París 1940) 79s; M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (París 1947) 96s; G. van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit:* «Eranos Jahrbuch» 17 (1950) 11-51; H.-Ch. Puech, *La Gnose et le Temps:* «Eranos Jahrbuch» 20 (1951) 57-113.

A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Berlín [2]1929) 239s, 295s, 313s; A. J. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus,* en S. H. Hooke (ed.), *The Labyrinth* (Londres 1938) 73-111; J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV[e] églogue* (ed. corregida y aumentada; París 1943).

A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* I-II (Upsala 1918-1934); G. Dumézil, *Le problème des Centaures* (París 1929); F. R. Lehmann y Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran,* en *Der Islam,* V, 54-61; A. J. Wensinck, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology:* «Acta Orientalia» 1 (1923) 158-199; J. Marquart, *The Nawrôz, its History and Significance* (trad. inglesa del original alemán publicado en el «Dr. Modi Memorial Volume», 709-765; «Journal of the Cama Oriental Institute» 31 [Bombay 1937] 1-51; J. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion* (Stuttgart 1929); J. Hertel, *Das Indogermanische Neujahrsopfer im Veda* (Leipzig 1938).

M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour,* caps. II-III; íd., *Images et symboles,* cap. II.

Sobre el *akîtu, zakmuk* y el Año Nuevo en Babilonia, véanse S. A. Pallis, *The Babylonian Akîtu Festival* (Copenhague 1926); H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest,* I-II: «Berichte über d. Verhandl. d. Kgl. Sächs. Gesell. d. Wiss.», 58, 3; 70, 5 (Leipzig 1906, 1918); J. G. Frazer, *Le bouc émissaire,* 314s; R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (París 1939) 95.

CAPITULO XII

MORFOLOGIA Y FUNCION DE LOS MITOS

156. MITOS COSMOGONICOS, MITOS EJEMPLARES

Los polinesios dicen que, en un principio, no había más que las aguas primordiales, sumergidas en las tinieblas cósmicas. Desde la «inmensidad del espacio» en que se encontraba, Io, el dios supremo, expresó el deseo de salir de su reposo. Inmediatamente apareció la luz. Después dijo: «¡Que se separen las aguas, que se formen los cielos, que la tierra sea!». Y así, por las palabras cosmogónicas de Io, vino el mundo a la existencia. Recordando estas «antiguas y originales palabras..., la antigua y original sabiduría cosmológica *(wananga)*, que sacó todas las cosas del vacío», un polinesio de nuestros días, Hare Hongi, añade con elocuente torpeza: «Ahora bien, amigos, hay tres aplicaciones muy importantes de estas fórmulas antiguas, tal como aparecen en nuestros ritos sagrados. La primera tiene lugar en el rito de la fecundación de una matriz estéril; la segunda, en el rito de la iluminación del cuerpo y del espíritu; la tercera y última se refiere al tema solemne de la muerte, de la guerra, del bautismo, de los relatos genealógicos y a otros temas de igual importancia, en los que muy especialmente intervienen los sacerdotes. Las palabras con que Io modeló el universo —es decir, con las que éste fue originado y llevado a engendrar un mundo de luz— son las empleadas en el rito de fecundación de una matriz estéril. Las palabras, gracias a las cuales hizo Io que brillara la luz en las tinieblas, se utilizan en los ritos destinados a alegrar un corazón triste y abatido, en la impotencia y la senilidad, para iluminar las cosas y los lugares ocultos, para inspirar a los que componen cantos y también en los reveses de la guerra y en otras muchas circunstancias que empujan al hombre a la desesperación. Para todos esos casos, este rito, cuyo objeto es derramar luz y alegría, reproduce las palabras que sirvieron a Io para vencer y disipar las tinieblas. En tercer lugar, viene el rito preparatorio, que se refiere a las formaciones sucesivas que tuvieron lugar dentro del uni-

verso y a la historia genealógica del hombre mismo» (Handy, *Polynesian Religion* [Honolulú, Hawai 1927] 10-11).

El mito cosmogónico sirve, pues, a los polinesios de modelo arquetípico para todas las «creaciones», cualquiera que sea el plano en que tengan lugar: biológico, psicológico, espiritual. La función principal del mito es fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas. Son muchos los etnólogos que así lo han constatado. «Entre los marind-anim (Nueva Guinea holandesa) —escribe P. Wirz— el mito es, propiamente hablando, el fundamento tanto de todas las grandes fiestas en las que aparecen actores enmascarados que representan a los *Dema* como de los cultos secretos» (cit. por Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive,* XVII). Ya vimos (§ 150) que, aparte de los actos estrictamente religiosos, el mito sirve también de modelo a otras acciones humanas significativas: a la navegación y a la pesca, por ejemplo.

El lado interesante del mito cosmogónico polinesio está precisamente en su aplicación múltiple a circunstancias que, aparentemente por lo menos, no están en relación inmediata con la «vida religiosa» en cuanto tal; por ejemplo, el acto de procreación, el consuelo de los desesperados, de los ancianos y los enfermos, la inspiración de bardos y guerreros, etc. Así, pues, la cosmogonía ofrece el *modelo* siempre que se trata de *hacer algo* —que muchas veces es algo «vivo», «animado» (en el orden biológico, psicológico o espiritual) como en los casos antes citados—, pero también cuando se trata de algo aparentemente «inanimado», una casa, una embarcación, un Estado, etc.: recordemos el modelo cosmogónico de la construcción de las casas, los palacios y las ciudades (§§ 143s).

Estos modelos míticos no aparecen sólo en las tradiciones «primitivas»: un ritual metafísico indio, el *Brhadarânyaka Upanishad,* nos ha transmitido el ritual de la procreación de un hijo varón. Asistimos en él a una transfiguración hierogámica del acto de la generación. La pareja humana se identifica con la pareja cósmica: «Yo soy el cielo —dice el marido—, tú eres la tierra» *(Dyaur aham, pritivî tvam,* VI, 4, 20). La concepción se convierte en una construcción de proporciones cósmicas en la que intervie-

ne toda una serie de dioses: «Que Vishnú prepare la matriz; que Tvashtar modele las formas; que Prajâpati derrame; que Dhâtar deposite en ti el germen» (VI, 4, 21). La hierogamia cielo-tierra, o sol-luna, aparece muchas veces descrita en términos tan estrictos como éstos: «Ut maritus supra feminam in coitione iacet, sic caelum supra terram» (Hollis, *The Masai*, 279; Krappe, *Mythologie universelle*, 370, n. 1). Sería un error considerar esta concepción de la hierogamia como patrimonio exclusivo de la «mentalidad primitiva»: el mismo antropomorfismo aparece incluso en el más complicado simbolismo alquimista relativo a la unión del sol y de la luna (cf., por ejemplo, G. Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia* [Roma 1925] 43, fig. 49; C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* [Zurich 1944] 448, fig. 167) y en otros casos de *coniunctio* entre principios cosmológicos o espirituales (cf. Jung, 558, fig. 226; 638, fig. 268; etc.). En una palabra: la hierogamia conserva su estructura cosmológica independientemente de los distintos contextos en que aparece y por antropomórficas que sean las fórmulas que la expresan.

Haga o no intervenir una hierogamia, el mito cosmogónico, además de tener una importante función como *modelo* y *justificación* de todas las acciones humanas, es *el arquetipo de todo un conjunto de mitos y de sistemas rituales*. Toda idea de renovación, de «retorno», de «restauración», por distintos que sean los planos en que se presente, puede ser reducida a la noción de «nacimiento», y ésta, a su vez, a la de «creación cósmica». Ya hemos tropezado con asimilaciones de este tipo al estudiar los rituales y el simbolismo de la reaparición de la vegetación (§§ 118s): cada nueva primavera reactualiza la cosmogonía, todo *signo* de la resurrección de la vegetación equivale a una manifestación plena del universo, y veíamos (§ 123) que ésta era la razón por la que se llevaba procesionalmente el *signo* —rama, flor o animal— de casa en casa y se *enseñaba* a todos: es una prueba de que «ha llegado la primavera», que no es forzosamente la primavera «natural», el fenómeno cósmico, sino la resurrección de la vida. Los escenarios rituales del Año Nuevo (§§ 152s) y de la primavera (duelo entre la primavera y el invierno, expulsión de la muerte, ejecución del invierno o de la muerte, etc.; cf. §§ 121s) representan otras tantas versiones fragmentarias y «especializadas» de un mismo mito derivado del mito cosmogónico.

Todos los años el mundo se rehace. En algunos sitios, en Mesopotamia, por ejemplo, se repite la cosmogonía explícitamente (recitando el «Poema de la Creación»). Pero aun allí donde no se nos dice expresamente que se trate de una imitación de la creación, las huellas de la cosmogonía siguen estando claras (extinción y nueva acción de encender los fuegos, visita a los muertos, combates entre los campos rivales, iniciaciones, matrimonios, orgía, etc.; cf. § 152). Es cierto que no todos estos rituales del Año Nuevo o de la «primavera» están explícitamente vinculados a un «mito»; otras veces forman parte de mitos colaterales en los que el acento no recae sobre la función cosmogónica. Sin embargo, *tomados en conjunto*, todos los actos sagrados y todos los «signos» que se actualizan en el Año Nuevo o en la apertura de la primavera (sean de esencia simbólica o ritual, mítica o legendaria) presentan una estructura común: con mayor o menor relieve, manifiestan el drama de la creación. En este sentido participan todos del mito cosmogónico, aunque en más de un caso no se trate de «mitos» propiamente dichos, sino de rituales o de «signos». Así, el «signo» que anuncia la primavera puede ser considerado como un mito críptico o concentrado, ya que el hecho de mostrar ese «signo» equivale a proclamar la creación. De la misma manera que el mito propiamente dicho refiere verbalmente un acontecimiento ejemplar (en este caso, la cosmogonía), así también el «signo» (en este caso, la rama verde o el animal) evoca aquel acontecimiento por el mero hecho de ser ostentado. Más adelante citaremos ejemplos en los que resaltan con más claridad las relaciones entre el mito propiamente dicho y estas otras categorías de hechos mágico-religiosos, que podemos llamar mitos «crípticos» o «concentrados».

157. EL HUEVO COSMOGONICO

Un mito cosmogónico del archipiélago de la Sociedad describe a Ta'aroa, «el antepasado de todos los dioses» y creador del universo, metido «en su cáscara, en medio de las tinieblas, desde la eternidad. Su cáscara era como un huevo rodando en el espacio ilimitado» (Handy, *Polynesian Religion,* 12). El motivo del huevo cósmico que encontramos en Polinesia (cf. Dixon, *Oceanic Mythology,* 20) aparece también en la India antigua (*Çatapatha Br.,* XI, 1, 6, 1s; *Manu,* I, 5s; etc.), en Indonesia (Numazawa, *Die Weltanfänge,* 310; Krappe, *op. cit.,* 397), en el Irán, en Grecia (Harrison, *Prolegomena to the History of Greek Religion,* 627s), en Fenicia (Numazawa, 309), en Letonia, Estonia y Finlandia (Numazawa, 310; Krappe, 414), entre los pangwe del Africa Occidental (Krappe, 371, n. 1), en América Central y en la costa oeste de América del Sur (según el mapa de L. Frobenio, reproducido por W. Liungman, *Euphrat-Rein,* I, 21, fig. 1). El centro de difusión de este mito hay que buscarlo probablemente en la India o en Indonesia. A nosotros nos interesan especialmente los paralelos míticos o rituales del huevo cosmogónico; en Oceanía, por ejemplo, se cree que el hombre ha nacido de un huevo (Indonesia: Dixon, 160, 169s; Melanesia: 109; Polinesia, Micronesia: 109, n. 17); dicho de otro modo: la cosmogonía sirve aquí de modelo a la antropogonía, la creación del hombre imita y repite la creación del cosmos.

Por otra parte, en muchísimas regiones el huevo acompaña a los símbolos y los emblemas de la renovación de la naturaleza y de la vegetación; los llamados árboles de Año Nuevo, el «mayo», el árbol de San Juan, etc., se decoran con huevos o con cáscaras de huevo (Mannhardt, *Baumkultus,* 244s, 263s, etc.). Ahora bien, sabemos que todos estos emblemas de la vegetación y del Año Nuevo resumen en cierto modo el mito de la creación periódica. Añadido al «árbol», que a su vez es símbolo de la naturaleza y de la incesante renovación, el huevo confirma todos estos atributos cosmogónicos. De ahí el importante papel que desempeña en Oriente en el marco del Año Nuevo. En Persia, por ejemplo, el regalo típico de Año Nuevo son los huevos de colores, y la fecha misma ha

conservado hasta nuestros días el nombre de «fiesta de los huevos rojos» (Lassy, *Muharram Mysteries* [Helsinki 1916] 219s; Liungman, I, 20). Los huevos rojos que se regalan por Pascua en los países balcánicos probablemente forman parte también de un sistema ritual análogo cuyo objeto es conmemorar el comienzo de la primavera.

En todos los ejemplos que hemos citado, como en todos los que vamos a citar, la virtud ritual del huevo no se explica por una valoración empírico-racionalista del huevo como germen; lo que la justifica es el símbolo que el huevo encarna, símbolo que más que al nacimiento, se refiere a un *renacimiento* repetido con arreglo al modelo cosmogónico. De no ser así, no se entendería el lugar importante que el huevo ocupa en la celebración del Año Nuevo y en las fiestas de los muertos. Son conocidos los vínculos que unen el culto a los muertos y el comienzo del año: por Año Nuevo, cuando el mundo es recreado, los muertos se sienten atraídos hacia los vivos y, en cierta medida, pueden esperar volver a la vida. Fijémonos en cualquiera de estos conjuntos mítico-rituales: la idea fundamental no es en ninguno de ellos el «nacimiento», sino *la repetición del nacimiento ejemplar* del cosmos, la imitación de la cosmogonía. Durante la fiesta hindú de la vegetación, Holi, que es a la vez una fiesta de los muertos, existe en algunas regiones la costumbre de encender hogueras y quemar en ellas dos figuras humanas, una de hombre y otra de mujer, que representan a Kâmadeva y Rati; junto con la primera figura, se echan al fuego un huevo y una gallina viva (W. Crooke, *The Holi,* 75). En esta forma, la fiesta simboliza la muerte y la resurrección de Kâmadeva y Rati. El huevo confirma y promueve la resurrección, que, una vez más, no es un nacimiento, sino un «retorno», una «repetición».

Simbolismos de este tipo aparecen ya en ciertas sociedades prehistóricas y protohistóricas. En muchas sepulturas de Rusia y de Suecia se han encontrado huevos de arcilla (T. J. Arne, *La Suède et l'Orient* [Upsala 1914] 216, ve en ellos, con razón, un emblema de la inmortalidad). En el ritual osírico, modelar un huevo con diversos ingredientes (polvo de diamante, harina de higos, aromas, etc.) desempeña un papel que no se conoce bien todavía (Liung-

man, I, 141s). Las estatuas de Dionisos encontradas en las tumbas beocias llevan todas un huevo en la mano (Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.*, 565), signo de vuelta a la vida. Esto explica la prohibición órfica de comer huevos (Rhode, *Psyche*, trad. francesa, 366, n. 2; Harrison, *Prolegomena*, 629), ya que el orfismo persigue ante todo liberarse del ciclo de las reencarnaciones infinitas, o dicho de otra manera: la abolición del retorno periódico a la existencia.

Finalmente, mencionaremos algunos otros usos rituales del huevo. En primer lugar, su papel en los rituales agrícolas, que ha sobrevivido hasta nuestros días. Para asegurar la germinación de los granos, el campesino finlandés debe llevar un huevo en el bolsillo mientras dura la siembra o depositar un huevo en el surco (Rantasalo, *Ackerbau*, III, 55-56). Los estonianos comen huevos durante la labranza «para tener poder», y los suecos tiran huevos a los campos labrados. Al sembrar el lino, los alemanes añaden algunas veces huevos, o depositan un huevo en el campo, o los comen mientras duran las faenas de la siembra (*ibíd.*, 57). Entre los alemanes se encuentra también la costumbre de enterrar en el barbecho huevos de Pascua bendecidos en la iglesia (58). Los cheremisses y los votyaks tiran huevos al aire antes de empezar a sembrar (*ibíd.*); otras veces, entierran un huevo en el labrantío como ofrenda a la tierra madre (Uno Holmberg, *Die Religion der Tcheremissen* [Porvoo 1926] 179). El huevo es a la vez una ofrenda a las divinidades ctónicas y una ofrenda corriente en el culto a los muertos (Martin Nilsson, *Das Ei im Totenkult der Alten:* «Archiv für Relig. Wiss.» 11 [1908]). Pero cualquiera que sea el conjunto ritual del que entre a formar parte, el huevo no pierde nunca su sentido principal: asegurar la *repetición* del acto de la creación que dio origen *in illo tempore* a las formas vivas. Cuando se recoge una hierba medicinal, se deposita un huevo en el lugar en que ha sido arrancada (Delatte, *Herbarius*, 120) para asegurar el crecimiento de otra hierba igual que compense la anterior.

En todos estos ejemplos, el huevo garantiza la posibilidad de *repetir el acto primordial*, es decir, la creación. Se puede, pues, hablar, en cierto sentido, de variantes rituales del mito cosmogónico. Porque es menester habituarnos a

disociar la noción de «mito» de la de «dicho», «fábula» (cf. la acepción homérica de *mythos:* «dicho», «relato»), para asociarla a las nociones de «acción sagrada», de «gesto significativo», de «acontecimiento primordial». Mítico es no sólo todo lo que *se cuenta* de ciertos acontecimientos y personajes que vivieron *in illo tempore*, sino *todo aquello que está en relación directa o indirecta con aquellos acontecimientos o con personajes primordiales.* (Teniendo en cuenta, claro está, las precisiones y las correcciones que hemos dado en los distintos párrafos de este capítulo). En la medida en que es solidario de los conjuntos del Año Nuevo o del retorno de la primavera, el huevo representa una epifanía de la creación y —dentro no ya de la experiencia empírico-racionalista, sino de la experiencia hierofánica— un resumen de la cosmogonía.

En cierto sentido, todo mito es «cosmogónico», puesto que todo mito anuncia la aparición de una nueva «situación» cósmica o de un acontecimiento primordial que, por el simple hecho de su manifestación, se convierten en paradigmas para el resto del tiempo venidero. Pero hay que tener buen cuidado de no dejarse aprisionar por las fórmulas y no reducir todos los tipos de mitos a un prototipo único, como ocurrió hace algunas generaciones, cuando eruditos de gran competencia reducían toda la mitología a epifanías del sol o de la luna. Más fecundo que la clasificación de los mitos y la investigación de sus posibles «orígenes» nos parece el estudio de su estructura y de su función en la experiencia espiritual de la humanidad arcaica.

158. LO QUE LOS MITOS REVELAN

El mito, cualquiera que sea su naturaleza, es siempre un *precedente* y un *ejemplo* no sólo de las acciones («sagradas» o «profanas») del hombre, sino además de su propia condición; más aún: es un precedente para las modalidades de lo real en general. «Debemos hacer lo que en el comienzo hicieron los dioses» (*Çatapatha Br.*, VII, 2, 1, 4). «Así obraron los dioses, así obran los hombres» (*Taittirîya Br.*, I, 5, 9, 4). En este tipo de afirmaciones aparece perfectamente expresada la conducta del hombre arcaico, pero no

puede decirse que agoten el contenido ni la función de los mitos; en efecto, toda una serie de mitos, al mismo tiempo que relatan lo que hicieron *in illo tempore* los dioses o los seres míticos, revelan una estructura de lo real que escapa a la aprehensión empírico-racionalista. Citemos, entre otros, los mitos que brevemente podríamos llamar mitos de la polaridad (de la biunidad) y de la reintegración, a los que he consagrado un trabajo especial *(Mitul Reintegrarii* [Bucarest 1942]). Un número considerable de tradiciones míticas habla de «fraternidad» entre dioses y demonios (por ejemplo, *devas* y *asuras),* de «amistad» o de consanguinidad entre los héroes y sus antagonistas (tipo Indra y Namuci), entre santos y diablas (del tipo san Sisinio y su hermana, el demonio femenino Uerzelia), etc. El tipo de mito en el que dos personajes que encarnan principios polares tienen el mismo «padre» sobrevive hasta en las tradiciones religiosas que acentúan el dualismo, como es, por ejemplo, la teología irania. El zervanismo considera hermanos a Ormuzd y Ahrimán, hijos ambos de Zerván, e incluso en el Avesta existen huellas de una concepción análoga (por ejemplo, *Yasna,* 30, 3-6; véase asimismo el comentario de Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes:* «Journal Asiatique» [1929] 113s). El mismo mito ha pasado a las tradiciones populares: hay muchas creencias y proverbios rumanos en los que se dice que Dios y Satán eran hermanos (por ejemplo, Zane, *Proverbele Românilor,* VI, 556).

En otra serie de mitos y de leyendas aparece, además de la filiación común de personajes antagónicos, su convertibilidad paradójica. El sol, prototipo de los dioses, recibe a veces el nombre de «serpiente» (§ 45), y Agni, el dios del fuego, es a la vez un «sacerdote Asura» *(Rig Veda,* VII, 30, 3), es decir, es esencialmente un «demonio»; a veces se le describe *(Rig Veda,* IV, 1, 11) «sin pies y sin cabeza, escondiendo sus dos cabezas», exactamente como una serpiente adujada. El *Aitareya Brâhmana,* II, 36, afirma que Ahi Budhnyia es de manera invisible *(parokshena)* lo que Agni es de manera visible *(pratyaksha);* en otras palabras: la serpiente no es sino una virtualidad del fuego, mientras que las tinieblas son la luz en estado latente. En el *Vâjasaneyi Samhitâ,* V, 33, Ahi Budhnya aparece identificado

con el sol. El soma, la bebida que confiere la inmortalidad, es por excelencia «divina», «solar», lo cual no impide que en el *Rig Veda,* IX, 86, 44, se diga que Soma, «como Agni, sale de su piel vieja», expresión que atribuye a la ambrosía una modalidad ofídica. Varuna, dios celeste y arquetipo del «soberano universal» (§ 21), es a la vez el dios del océano, morada de las serpientes; como dice el Mahâbhârata, es el «rey de las serpientes» *(nâgarâja),* y el *Atharva Veda,* XII, 3, 57, le llama incluso «víbora».

Desde el punto de vista de la experiencia lógica, ninguno de estos atributos ofídicos debería poder aplicarse a una divinidad uránica como Varuna. Pero el mito descubre una región ontológica inaccesible a la experiencia lógica superficial. El mito de Varuna revela la biunidad divina, la coincidencia de los contrarios, la totalización de los atributos en el seno de la divinidad. El mito expresa plástica y dramáticamente lo que la metafísica y la teología definen dialécticamente. Heráclito dice que «Dios es el día y la noche, el invierno y el verano, la guerra y la paz, la saciedad y el hambre: todas las oposiciones están en él» (fr. 64). De forma análoga se expresa este texto indio en el que se nos dice que la diosa «es Shrî («Esplendor») en casa de quienes hacen el bien, pero que es Alakshmî (es decir, lo contrario de Lakshmî, la diosa de la suerte y la prosperidad) en casa de los malos» *(Mârkandeya Purâna,* 74, 4). Pero este texto, a su vez, no hace sino expresar a su modo el hecho de que las grandes diosas indias (Kâli, etc.), como las grandes diosas en general, reúnen tanto atributos de dulzura como atributos terroríficos. Son a la vez divinidades de la fecundidad y de la destrucción, del nacimiento y de la muerte (y con frecuencia también diosas de la guerra). A Kâli, por ejemplo, se la llama «la dulce y la benevolente», lo cual no impide que su mitología y su iconografía sean terroríficas (Kâli está cubierta de sangre, lleva un collar de cráneos humanos, sostiene un cáliz hecho de un cráneo, etc.) y que su culto sea el más sangriento de Asia. En la India, cada divinidad presenta, junto a una «forma dulce», una «forma terrible» *(krodhamûrti).* En este aspecto, Shiva puede ser considerado como el arquetipo de toda una serie de dioses y diosas, puesto que crea y destruye rítmicamente el universo entero.

159. «COINCIDENTIA OPPOSITORUM», MODELO MITICO

Todos estos mitos nos revelan dos cosas: 1) la polaridad de dos personalidades divinas, salidas de un mismo principio y destinadas, en algunas versiones, a reconciliarse en un *illud tempus* escatológico; 2) la *coincidentia oppositorum* en la estructura profunda de la divinidad, que se muestra alternativa o conjuntamente benévola y terrible, creadora y destructora, solar y ofídica (= manifiesta y virtual), etc. En este sentido, se puede decir que el mito revela, más profundamente de lo que podría hacerlo la propia experiencia racionalista, la estructura misma de la divinidad, que está por encima de los atributos y reúne en sí todos los contrarios. Prueba de que no es ésta una experiencia mítica aberrante es el hecho de que aparece casi universalmente incluida en la experiencia religiosa de la humanidad, incluso en una tradición tan rigurosa como la judeo-cristiana. Yahvé es a la vez bueno y colérico; el Dios de los místicos y de los teólogos cristianos es *terrible* y *dulce,* y de esta *coincidentia oppositorum* han partido las especulaciones más audaces de un Pseudo-Dionisio, de un Maestro Eckardt o de un Nicolás de Cusa.

La *coincidentia oppositorum* es una de las formas más arcaicas en que se ha expresado la paradoja de la realidad divina. Volveremos sobre ella al tratar de las «formas» divinas, esto es, de la estructura *sui generis* que cada «personalidad» divina revela, pero dejemos bien sentado que la personalidad divina no puede en ningún caso ser considerada como una simple proyección de la personalidad humana. No obstante —aunque esta concepción de que todos los contrarios coinciden (mejor dicho, son trascendidos) constituye precisamente la definición *mínima* de la divinidad y muestra hasta qué punto es ésta «algo absolutamente otro», absolutamente distinto del hombre—, la *coincidentia oppositorum* se ha convertido en modelo ejemplar para determinadas categorías de hombres religiosos o para ciertas modalidades de experiencia religiosa. El hombre puede realizar la *coincidentia oppositorum* o la trascendencia de todos los atributos de mil maneras distintas. La orgía, por ejemplo, representa esa coincidencia en el nivel más ele-

mental de la vida religiosa, puesto que simboliza la regresión a lo amorfo y lo indistinto, la recuperación de un estado en el que todos los atributos quedan abolidos y en el que coinciden los contrarios. Pero resulta que, por otro lado, percibimos las mismas enseñanzas en el ideal del sabio y del asceta oriental, cuyas técnicas y métodos contemplativos tienden a trascender radicalmente todas las cualidades, de cualquier naturaleza que sean. El asceta, el sabio, el «místico» indio o chino se esfuerzan por eliminar de su experiencia y de su conciencia toda especie de «extremos», es decir, por adquirir un estado de neutralidad y de indiferencia perfectas, por llegar a ser impermeables al placer y al dolor, etc., por lograr la autonomía. Esta superación de los extremos mediante la ascesis y la contemplación lleva también a la «coincidencia de los contrarios»; la conciencia de esos hombres ya no conoce el conflicto, y las parejas de contrarios (placer y dolor, deseo y repulsión, frío y calor, agrado y desagrado, etc.) desaparecen de su experiencia, al tiempo que se opera en ellos una «totalización» paralela a la «totalización» de los extremos en el seno de la divinidad. Por otro lado, ya hemos visto (§ 57; cf. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga)* que para el oriental resulta inconcebible la perfección sin una totalización efectiva de los contrarios. El neófito empieza por intentar «cosmificar» toda su experiencia, asimilándola a los ritmos que dominan el universo (el sol y la luna); pero una vez obtenida esta «cosmificación», dirige todo su esfuerzo a *unificar* el «sol» y la «luna», es decir, a asumir el *cosmos entero:* rehace dentro de sí, y por cuenta propia, la unidad primordial de antes de la creación; una unidad que no significa el caos de la precreación, sino el *ser* indiferenciado en el que todas las formas están reabsorbidas.

160. EL MITO DE LA ANDROGINIA DIVINA

Este nuevo ejemplo aclarará aún más el esfuerzo que hace el hombre religioso por imitar el arquetipo divino revelado por los mitos. Coexistiendo como coexisten todos los atributos en la divinidad, nada tiene de sorprendente que coincidan en ella también, en forma más o menos ex-

plícita, los dos sexos. La androginia divina no es sino una fórmula arcaica de la biunidad divina; el pensamiento mítico y religioso, antes de expresar el concepto de la biunidad divina en términos metafísicos *(esse non esse)* o teológicos (manifestado-no manifestado), lo expresó en términos biológicos (bisexualidad). Ya hemos tenido más de una vez la ocasión de comprobar que la ontología arcaica se expresa en términos biológicos. Pero no nos dejemos engañar por la figura externa de ese lenguaje, tomando la terminología mítica en el sentido concreto, profano («moderno») de las palabras. «*La mujer*» en un texto mítico o ritual no es nunca la «mujer»: nos remite al principio cosmológico incorporado en ella. De la misma manera, la androginia divina, que aparece en tantos mitos y tantas creencias, tiene un valor teórico, metafísico. La verdadera intención de la fórmula es expresar —en términos biológicos— la coexistencia de los contrarios, de los principios cosmológicos (esto es, *masculino* y *femenino)* en el seno de la divinidad.

No es éste el lugar para ocuparnos de un problema que tratamos ya en nuestro *Mythe de la réintégration.* Recordemos simplemente que las divinidades de la fertilidad cósmica son en su mayoría andróginas, o son femeninas un año y masculinas al año siguiente (cf., por ejemplo, el «Espíritu del Bosque» de los estonianos). La mayoría de las divinidades de la vegetación (tipo Atis, Adonis, Dionisos) y de la gran madre (tipo Cibeles) son bisexuadas. En una religión tan arcaica como la australiana, el dios primordial es andrógino y andrógino es también el de las religiones más desarrolladas, en la India, por ejemplo (a veces, incluso Dyaus; Purusha, el macrantropo cósmico del *Rig Veda,* X, 90, etc.). La pareja más importante del panteón indio, Shiva-Kâli, es representada algunas veces como un solo ser *(ardhanârîshvara).* Y la iconografía tántrica está plagada de imágenes en las que aparece el dios Shiva abrazando estrechamente a Shakti, su propio «poder», representado bajo la forma de una divinidad femenina (Kâli). Por otro lado, toda la mística erótica india tiene por objetivo específico alcanzar la perfección del hombre por su identificación con una «pareja divina», es decir, por vía de androginia.

La bisexualidad divina es un fenómeno extremadamente frecuente en las religiones (cf. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit* [Tubinga 1934]) y —cosa notable— hasta las *divinidades masculinas o femeninas por excelencia* son andróginas. Bajo cualquier forma que se manifieste, la divinidad es siempre la realidad última, el poder absoluto, y esa realidad y ese poder no se dejan limitar por ninguna clase de atributos ni cualidades (bueno, malo, masculino, femenino, etc.). Varios de los dioses egipcios más antiguos eran bisexuados (Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt,* 7, 9). En Grecia se aceptó la androginia hasta los últimos siglos de la Antigüedad (cf., por ejemplo, Jung-Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie,* 83). Casi todos los dioses importantes de la mitología escandinava conservan todavía huellas de androginia: Odín, Loki, Tuisto, Nerthus, etc. (cf. Jan de Vries, *Handbuch d. germanischen Religionsgeschichte,* II, 306; íd., *The Problem of Loki,* 220s). El dios iranio del tiempo ilimitado, Zerván, que los historiadores griegos tradujeron con razón por Cronos, es también andrógino (E. Benveniste, *The Persian Religion,* 113s), y como recordábamos con anterioridad, es padre de los dos hermanos gemelos Ormuzd y Ahrimán, el dios del «bien» y el dios del «mal», el dios de la «luz» y el dios de las «tinieblas». Los chinos tienen también una divinidad suprema andrógina, que es precisamente el dios de la oscuridad y de la luz (cf. C. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen,* 119): el símbolo es coherente, puesto que la luz y las tinieblas no son sino aspectos alternantes de una misma y única realidad; considerados aisladamente pueden parecer separados, opuestos, pero para el sabio son más que «gemelos» (como Ormuzd y Ahrimán): son una misma y única esencia, manifestada unas veces y no manifestada otras.

Las «parejas divinas» (del tipo Bêl-Bêlit, etc.) son, las más de las veces, invenciones tardías o formulaciones imperfectas de la androginia primordial, característica de toda divinidad. Los semitas, por ejemplo, llamaban a la diosa Tanit «la hija de Baʿal», y a Astarté, «el nombre de Baʿal» (Bertholet, *op. cit.,* 21). Son innumerables los casos en que se daba a la divinidad el nombre de «padre y madre»

(Bertholet, 19); de su propia sustancia, y sin otra intervención, nacen los mundos, los seres, el hombre. La androginia divina tiene como consecuencia lógica la monogenia o autogenia: muchísimos mitos cuentan cómo la divinidad se dio a sí misma la existencia, manera simple y dramática de indicar que la divinidad se basta plenamente. El mismo mito —apoyado esta vez en una metafísica refinada— vuelve a aparecer en las especulaciones neoplatónicas y gnósticas del final del mundo antiguo.

161. EL MITO DE LA ANDROGINIA HUMANA

Al mito de la androginia divina (que es la fórmula de *coincidentia oppositorum* que mejor revela la paradoja de la existencia divina) corresponde toda una serie de mitos y de rituales relativos a la androginia humana. El mito divino es en ellos el paradigma de la experiencia religiosa del hombre. En muchísimas tradiciones, el «hombre primordial», el antepasado, es andrógino (tipo Tuisto), y versiones míticas más tardías hablan de «parejas primordiales» (tipo Yama = «gemelo», y su hermana Yamî, o la pareja irania Yima-Yimagh, Mashyagh-Mashyânagh). Varios comentarios rabínicos dan a entender que algunas veces se ha concebido también a Adán como andrógino. El nacimiento de Eva no habría sido, pues, en definitiva, sino la escisión del andrógino primordial en dos seres: varón y hembra. «Adán y Eva estaban hechos espalda con espalda, unidos por los hombros; entonces Dios los separó de un hachazo o cortándolos en dos. Otros son de opinión distinta: el primer hombre (Adán) era hombre por el lado derecho y mujer por el izquierdo; pero Dios lo dividió en dos» (*Bereshit rabbâ,* I, 1, fol. 6, col. 2, etc.; para más textos, véase A. Krappe, *The Birth of Eve,* en *Gaster Anniversary Volume* [1936] 312-322). La bisexualidad del primer hombre es una tradición todavía muy viva en las llamadas sociedades «primitivas» (por ejemplo, en Australia, en Oceanía; cf. los trabajos de Winthuis) y aparece conservada o reformada en una antropología tan elaborada como la de Platón (*Banquete,* 189s) y la de los gnósticos (cf. nuestro *Mythe de la réintégration,* en rumano, 83s).

Una prueba más de que la androginia del hombre primordial debe entenderse como expresión de la perfección y de la totalización nos la da el hecho de que el andrógino primordial era muchas veces concebido como esférico (Australia, Platón); ahora bien, es un hecho conocido que, desde las culturas arcaicas (por ejemplo, en China), la esfera ha simbolizado la perfección y la totalidad. El mito del andrógino esférico se funde con el del huevo cosmogónico. Así, por ejemplo, según la tradición taoísta, en los orígenes los «hálitos» —que entre otras cosas encarnaban a los dos sexos— estaban confundidos y formaban un huevo, el Gran Uno, del que se separaron más tarde el cielo y la tierra. Es evidente que este esquema cosmológico sirvió de modelo a las técnicas de fisiología mística de los taoístas (cf. H. Maspero, *Les procédés «de nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne:* «Journal Asiatique» [abril-junio 1937] 207, n. 1).

El mito del dios andrógino y del «antepasado» (el «hombre primordial») bisexuado es el paradigma de todo un conjunto de ceremonias colectivas que tienden a *reactualizar periódicamente* aquella condición inicial considerada como el modo perfecto de la humanidad. Además de las operaciones de circuncisión y subincisión que tienen por objeto transformar ritualmente al joven australiano o australiana en un andrógino (véanse los estudios de Winthuis, Roheim, etc.), hay que mencionar todas las ceremonias del «cambio de trajes» que no son sino versiones atenuadas de la androginia (cf. sobre los griegos, Martin P. Nilsson, *Griechische Feste,* 370s; sobre la época del Carnaval, Dumézil, *Le problème des Centaures,* 140, 180, etc.; sobre la India, J. J. Meyer, *Altindische Trilogie,* I, 76, 86, etc.; sobre las fiestas de primavera en Europa, *ibíd.,* I, 88s; E. Crawley-Besterman, *The Mystic Rose,* I, nueva edición [Londres 1927] 313s, etc.). En la India, en Persia y en otras regiones de Asia, el ritual del «cambio de vestiduras» desempeña un papel capital en las fiestas agrícolas. En ciertas regiones de la India, en una fiesta de la diosa de la vegetación (que naturalmente es también andrógina), los hombres llevan incluso senos postizos (J. J. Meyer, I, 182s).

En una palabra: el hombre siente periódicamente la ne-

cesidad de recobrar —aunque sea por un segundo— la condición de la humanidad perfecta, en la que los sexos coexistían como coexisten en la divinidad junto a sus demás cualidades y atributos. El hombre que se ponía ropas de mujer no se convertía por ello en mujer, como a primera vista pudiera parecer, sino que realizaba por unos instantes la unidad de los sexos, lograba un estado que le facilitaba la comprensión total del cosmos. La necesidad que el hombre siente de anular periódicamente la condición diferenciada y fija, para volver a encontrar la «totalización» primordial, tiene la misma explicación que las «orgías» periódicas en las que todas las formas se desintegran para poder volver al «todo uno» de antes de la creación. Volvemos, pues, a encontrar aquí una vez más la necesidad de abolir el pasado, de suprimir la «historia» y comenzar una nueva vida por una nueva creación. Morfológicamente, el ritual del «cambio de trajes» es análogo a la «orgía» ceremonial; era frecuente además que este «disfrazarse» diera ocasión a orgías propiamente dichas. No obstante, las variaciones —aun las más aberrantes— de estos rituales no logran anular su significación esencial, esto es, la reintegración del hombre a la condición paradisíaca del «hombre primordial». Y todos estos rituales tienen por modelo ejemplar los mitos de la androginia divina.

Si quisiéramos aumentar el número de ejemplos sobre la función paradigmática de los mitos, bastaría que recordáramos aquí buena parte de lo recogido en los capítulos anteriores. Como hemos visto, no siempre se trata de paradigmas de un ritual, sino que pueden serlo también de otras experiencias religiosas y metafísicas, tales como la «sabiduría», las técnicas de fisiología mística, etc. Podría decirse incluso que los mitos fundamentales revelan arquetipos que el hombre trata muchas veces de realizar fuera de la vida religiosa propiamente dicha. Citemos sólo un ejemplo: la androginia se obtiene no sólo por las operaciones quirúrgicas que acompañan a las ceremonias australianas de iniciación, por una «orgía» ritual, por un «cambio de trajes», etc., sino también por procedimientos de alquimia (cf. *Rebis,* fórmula de la «piedra filosofal», llamada también el «andrógino hermético»), por el matrimonio (por ejemplo, en la Cábala) e incluso (en la ideología romántica alemana) por el acto sexual (referencias en nuestro *Mitul Reintegrarii,* 82s). En el fondo, se puede incluso hablar de una «androginización» del hombre por el amor, puesto que en el amor cada sexo adquiere, conquista, las «cualidades» del sexo opuesto (la gracia, la sumisión, la abnegación que adquiere el hombre enamorado, etc.).

162. MITOS DE RENOVACION, DE CONSTRUCCION, DE INICIACION, ETC.

El mito no puede ser considerado en ningún caso como la simple proyección fantástica de un acontecimiento «natural». En el plano de la experiencia mágico-religiosa, la naturaleza —ya lo hemos dicho— no es nunca «natural». Lo que a la mentalidad empírico-racionalista le parece una *situación* o un *proceso* natural, es para la experiencia mágico-religiosa una cratofanía o una hierofanía. Y únicamente por estas cratofanías o estas hierofanías llega la «naturaleza» a ser objeto mágico-religioso y, en cuanto tal, a interesar a la fenomenología religiosa y a la historia de las religiones. Los mitos de los «dioses de la vegetación» constituyen en este aspecto un ejemplo excelente de transmutación y valorización de un acontecimiento cósmico «natural». No es la desaparición y la reaparición periódica de la vegetación lo que ha creado las figuras y los mitos de estos dioses (del tipo Tammuz, Atis, Osiris, etc.); en todo caso, no ha sido la simple observación empírico-racionalista de ese fenómeno «natural». La aparición y desaparición de la vegetación se han sentido siempre, en la experiencia mágico-religiosa, como un *signo* de la creación periódica del cosmos. La pasión, la muerte y la resurrección de Tammuz, en lo que ellas revelan y tal como se revelan en el mito, están tan lejos del «fenómeno natural» del invierno y de la primavera como Madame Bovary o Ana Karenina de un simple adulterio. Porque el mito, como la obra de arte, es un acto de creación autónoma del espíritu, y es *ese acto de creación* el que opera la revelación y no su materia o los acontecimientos en que se basa. En una palabra: es el mito de Tammuz el que *revela* el drama de la

muerte y la resurrección de la vegetación, y no al revés.

En efecto, el mito de Tammuz, como el de los demás dioses de este tipo, descubre una modalidad cósmica que rebasa con mucho la zona de la vida vegetal; descubre, por un lado, *la unidad* fundamental vida-muerte, y por otro, las esperanzas que esta unidad fundamental hace concebir al hombre respecto de su propia vida después de la muerte. Desde este punto de vista, el mito de la pasión, muerte y resurrección de los «dioses de la vegetación» puede ser considerado como paradigma de la condición humana: revela la «naturaleza» mejor y más íntimamente que cualquier observación y experiencia empírico-racionalista, y para mantener y renovar esa revelación es para lo que hay que celebrar y repetir el mito; la aparición y la desaparición de la vegetación, tomadas en sí mismas, en tanto que «fenómenos cósmicos», no son sino eso: una aparición y desaparición periódica de la vida vegetal. Es el mito el que transfigura ese *acontecimiento* en *categoría;* sin duda, porque la muerte y la resurrección de los dioses de la vegetación se convierten en arquetipos de todas las muertes y todas las resurrecciones cualesquiera que sean y cualquiera que sea el plano en que se manifiesten, pero además porque revelan el destino de la condición humana mejor que cualquier otro medio empírico-racionalista.

Asimismo, ciertos mitos cosmogónicos que relatan la creación del universo a partir del cuerpo de un gigante primordial, o incluso del cuerpo y la sangre del propio dios creador, se han convertido en el modelo no sólo de los «ritos de construcción» (que, como es sabido, implican el sacrificio de un ser vivo en el momento de levantar una casa, un puente, un santuario), sino en el modelo de toda «creación» en el más amplio sentido del vocablo. El mito ha revelado la condición de todas las «creaciones» cuya realización requiere una «animación», es decir, una transmisión directa de la vida por parte de una criatura que la posea, y ha revelado al mismo tiempo *la incapacidad del hombre para crear,* excepción hecha del caso de su propia función reproductora, que, por otro lado, es atribuida, en muchísimas sociedades, a fuerzas religiosas externas al hombre (se cree que los niños vienen de los árboles, de las piedras, de las aguas, de los «antepasados», etc.).

Son muchísimos los mitos y las leyendas que describen las «dificultades» con que tropieza un semidiós o un héroe para penetrar en un «ámbito prohibido», que simboliza siempre un terreno trascendente: el cielo o el infierno. Hay que atravesar un puente como el filo de un cuchillo, una liana que se tambalea, el espacio entre dos rocas que casi se tocan, una puerta que se entreabre sólo un segundo, una región rodeada de montañas, de agua, de un círculo de fuego y guardada por monstruos, o una puerta situada en el lugar «en que se juntan el cielo y la tierra» o en que se reúnen «los finales del año» (*Jaîminïya Up. Brâhmana,* I, 5, 5; I, 35, 7-9, etc.; véanse sobre algunos de estos temas míticos, A. B. Cook, *Zeus,* III/2 [Cambridge 1940] apéndice P, «Floating Islands», 975-1016; A. Coomaraswamy, *Symplegades,* Hom. a George Sarton [Nueva York 1947] 463-488). Algunas versiones de este mito de las «pruebas», como los trabajos y las aventuras de Hércules, la expedición de los argonautas, etc., tuvieron un brillante desarrollo literario en la Antigüedad, constantemente explotadas y refundidas por mitógrafos y poetas; también fueron imitadas en los ciclos de leyendas semihistóricas, como el ciclo de Alejandro Magno, que vaga también por el país de las tinieblas, busca la hierba de vida, lucha contra monstruos, etc. Muchos de estos mitos eran indiscutiblemente el arquetipo de ritos de iniciación (cf., por ejemplo, el duelo con el monstruo tricéfalo, la «prueba» clásica en las iniciaciones militares, estudiada por G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* [París 1942]). Pero estos mitos de la «búsqueda del país trascendente» traducen algo más que escenarios iniciáticos; me refiero a la modalidad «paradójica» de la superación de la polaridad que todo mundo (toda «condición») lleva consigo. El paso por la «puerta estrecha», por el «ojo de la aguja», entre las «rocas que se tocan», etc., pone en juego siempre una pareja de contrarios (tipo bien-mal, noche-día, alto-bajo, etc.; cf. Coomaraswamy, 486). En este sentido, se puede decir que los mitos de la «búsqueda» y de las «pruebas iniciáticas» revelan, en forma plástica y dramática, el acto mismo por el que el espíritu trasciende un cosmos condicionado, polar y fragmentario, para volver a la unidad fundamental de antes de la creación.

163. LA ESTRUCTURA DE UN MITO: VARUNA Y VRTRA

El mito, como el símbolo, tiene su «lógica» propia, una coherencia intrínseca que le hace ser «verdadero» en múltiples planos, por alejados que éstos estén de aquel en que originariamente se manifestó. Anteriormente hemos dicho en cuántas formas y en cuántas perspectivas es «verdadero» —y, por tanto, aplicable, utilizable— el mito cosmogónico. Citemos un ejemplo más: el mito y la estructura de Varuna, dios celeste y soberano, todopoderoso, y que, en caso necesario, «ata» por su «poder espiritual», por la «magia». Pero su aspecto cósmico es todavía más rico: hemos visto que no es sólo un dios celeste, sino un dios lunar y acuático. En Varuna había, probablemente desde muy pronto, una dominante «nocturna», que ha sido subrayada por Bergaigne y, recientemente, por A. K. Coomaraswamy. Bergaigne reparaba *(La religion védique,* III, 113) en el comentarista de *Taittirîya Samhîta,* I, 8, 16, 1, según el cual Varuna designa «aquel que envuelve como la oscuridad». Este aspecto «nocturno» de Varuna no debe interpretarse sólo en el sentido uránico de «cielo nocturno», sino también en un sentido más amplio, rigurosamente cosmológico y metafísico: también la noche *es* virtualidad, germen, no manifestación, y es precisamente esta modalidad «nocturna» de Varuna lo que le ha permitido convertirse en un dios de las aguas (ya Bergaigne, III, 128) y ha abierto el camino para su asimilación con el «demonio» Vrtra.

No es éste el lugar para tratar el problema «Vrtra-Varuna» y nos limitaremos a recordar que tienen más de un rasgo común. Aunque no se acepte el probable parentesco etimológico de sus dos nombres (Bergaigne, III, 115, etc.; Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power* [New Haven 1942] 29s), es importante consignar que ambos están relacionados con las aguas y, principalmente, con las «aguas retenidas» («el gran Varuna ha escondido el mar...», *Rig Veda,* IX, 73, 3) y que tanto a Vrtra como a Varuna se les llama a veces *mâyin,* «mago» (por ejemplo, II, 11, 10). Desde cierto punto de vista, estas distintas asimilaciones de Vrtra y de Varuna (como las demás mo-

dalidades y funciones de Varuna) se corresponden y se justifican mutuamente. La noche (lo no manifestado) y las aguas (lo virtual, los gérmenes), la «trascendencia» y el «no actuar» (caracteres todos de los dioses celestes y soberanos) tienen una solidaridad a la vez mítica y metafísica con todos los dioses que «atan», por un lado, y con el Vrtra, que ha «retenido», «detenido» o «encadenado» las aguas, por otro. En el plano cósmico, también Vrtra «ata». Como todos los grandes mitos, el mito de Vrtra es, pues, multivalente y su interpretación no se agota en un solo sentido. Puede decirse incluso que una de las funciones principales del mito es fijar, legitimar los niveles de lo real que —tanto ante la conciencia inmediata como ante la reflexión— se presentan como múltiples y heterogéneos. Así, en el mito de Vrtra, junto a otros valores, se percibe un retorno a lo no manifestado, una «detención», un «vínculo» que impide el despliegue de las formas, es decir, de la vida cósmica. Claro está que no debe llevarse demasiado lejos el paralelismo entre Vrtra y Varuna. Pero tampoco se puede negar el parentesco estructural entre el Varuna «nocturno», que «no actúa», el «mago», que ata a distancia a los culpables, y el Vrtra, que «encadena» las aguas. Tanto la acción del uno como la del otro tienen por efecto parar la vida, acarrear la muerte, en el plano individual en un caso y en el plano cósmico en otro.

164. MITO, «HISTORIA EJEMPLAR»

Todo mito, cualquiera que sea su naturaleza, enuncia un acontecimiento ocurrido *in illo tempore,* y por este hecho constituye un precedente ejemplar para todas las acciones y «situaciones» venideras que repitan aquel acontecimiento. Todos los rituales, todas las acciones con sentido que el hombre ejecuta repiten un arquetipo mítico; ahora bien, ya dijimos (§ 150) que la repetición lleva consigo la abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en un tiempo mágico-religioso que nada tiene que ver con la duración propiamente dicha y constituye ese «eterno presente» del tiempo mítico. Lo cual equivale a decir que, conjuntamente con las otras experiencias mágico-

religiosas, el mito reintegra al hombre a una época atemporal, que en realidad es un *illud tempus,* es decir, un tiempo auroral, «paradisíaco», allende la historia. Al realizar un rito cualquiera, el hombre trasciende el tiempo y el espacio profanos; de la misma manera, al «imitar» un modelo mítico o simplemente al escuchar ritualmente (es decir, tomando parte en ello) el recitado de un mito, el hombre es arrancado del devenir profano y vuelve al gran tiempo.

Para la mentalidad moderna, el mito (y con él todas las demás experiencias religiosas) deroga la «historia» (§ 150). Pero hay que tener en cuenta que la mayoría de los mitos, por el solo hecho de enunciar *lo ocurrido «in illo tempore»,* son ya ellos mismos una *historia ejemplar* del grupo humano que los ha conservado y del cosmos de ese grupo. Hasta el mito cosmogónico es una *historia,* puesto que cuenta lo ocurrido *ab origine.* Con una reserva, claro está: que no se trata de «historia» en el sentido moderno de la palabra —de acontecimientos irreversibles y no repetibles—, sino de una *historia ejemplar* que puede repetirse (periódicamente o no) y que cobra su sentido y su valor precisamente en su repetición. *La historia que fue en los orígenes* debe repetirse porque toda epifanía primordial es *rica;* dicho de otro modo: no se agota por una sola manifestación. Por otra parte, los mitos son ricos por su contenido, el cual, por ser ejemplar, tiene un *sentido,* crea algo, anuncia alguna cosa, etc.

La función de historia ejemplar que los mitos tienen se percibe además en la necesidad que el hombre arcaico siente de mostrar las «pruebas» del acontecimiento registrado en el mito. Tomemos, por ejemplo, un tema mítico corriente: por tal o cual cosa, los hombres se hicieron mortales, o bien las focas perdieron los dedos, o le salieron manchas a la luna. Para la mentalidad arcaica, son cosas perfectamente «demostrables», puesto que el hombre efectivamente *es* mortal, las focas efectivamente *no tienen* dedos y en la luna *se ven* manchas. El mito que revela cómo fue pescada la isla Tonga en el fondo del océano queda probado por el hecho de que se puede ver todavía la caña que sirvió para pescarla y la roca en la que se enganchó el anzuelo (Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle,* 181-182). Esa

necesidad de probar la veracidad del mito nos ayuda a comprender el sentido que la historia y los «documentos históricos» tenían para la mentalidad arcaica. Denuncia la importancia que el hombre primitivo concede a las cosas que *realmente han acontecido,* a los acontecimientos que concretamente han tenido lugar en su entorno; denuncia su apetito por lo «real», por lo que «es» plenamente. Pero, al mismo tiempo, la función ejemplar de esos acontecimientos del *illud tempus* es indicio del interés que el hombre arcaico siente por las realidades significativas, creadoras, paradigmáticas. Interés que sobrevive todavía en los primeros historiadores del mundo antiguo, para quienes el «pasado» no tenía sentido más que en la medida en que era un ejemplo que imitar y, por consiguiente, la *summa* pedagógica de toda la humanidad. Si se quiere entender bien esta misión de «historia ejemplar» que al mito le ha cabido es preciso relacionarla con la tendencia del hombre arcaico a realizar concretamente un arquetipo ideal, a vivir «experimentalmente» la eternidad en este mundo; aspiración que descubrimos al analizar el tiempo sagrado (§ 155).

165. DEGRADACION DE LOS MITOS

El mito puede degradarse en leyenda épica, balada o novela o sobrevivir en formas menores —«supersticiones», costumbres, nostalgias, etc.— sin perder por ello su estructura ni su alcance. Hemos visto que el mito del árbol cósmico se conserva en las leyendas y en los ritos de la recogida de las hierbas medicinales (§ 111). Las «pruebas», los sufrimientos, las peregrinaciones del candidato a la iniciación sobreviven en el relato de los sufrimientos y obstáculos por que tiene que pasar el héroe épico o dramático antes de alcanzar sus fines (Ulises, Eneas, Parsifal, ciertos personajes de Shakespeare, Fausto, etc.). Todas estas «pruebas», estos «sufrimientos» contados en la epopeya, el drama o la novela se pueden reducir fácilmente a los sufrimientos y obstáculos rituales del «camino hacia el centro» (§ 146). Es verdad que el «camino» no tiene ya aquel carácter iniciático; pero, tipológicamente, el errar de Ulises o la conquista del Santo Grial siguen apareciendo en las grandes

novelas del siglo XIX, por no hablar de la literatura popular, cuyo origen arcaico es bien conocido. La novela policíaca de hoy cuenta la lucha entre un criminal y un detective (el «genio malo» y el «genio bueno», el dragón y el príncipe encantado de los cuentos, etc.); algunas generaciones más atrás, en cambio, gustaban los relatos en que un principito huérfano o una niña inocente tenían que habérselas con un «malvado», y hace ciento cincuenta años estaban en moda las novelas «negras» y «frenéticas», con sus «monjes negros», sus «italianos», sus «forajidos», sus «jóvenes raptadas» y sus «protectores enmascarados», etc.; son matices distintos de afabulación, que se explican por las distintas orientaciones y colores que la sensibilidad popular ha ido teniendo; pero el tema sigue siendo el mismo.

Evidentemente, a cada nuevo paso se hacen más «densos» el conflicto y los personajes dramáticos, se oscurece la transparencia originaria y se multiplican las notas específicas de «color local». Pero los modelos transmitidos desde el pasado más remoto no desaparecen; no pierden su poder de reactualización. Siguen siendo válidos para la conciencia «moderna». Un ejemplo entre mil: Aquiles y Sören Kierkegaard. Aquiles, como muchos otros héroes, no se casa, a pesar de que se le había predicho una vida feliz y fecunda si contraía matrimonio; pero entonces hubiera tenido que renunciar a ser un *héroe,* no hubiera realizado lo «único», no hubiera conquistado la inmortalidad. Kierkegaard pasa por el mismo drama existencial en el caso de Regina Olsen; rehúsa el matrimonio para seguir siendo él mismo, «el único», para poder esperar lo eterno, rechazando la modalidad de una existencia feliz en lo «general». Nos lo confiesa claramente en un fragmento de su *Diario íntimo:* «Sería más feliz, en un sentido finito, si pudiera alejar de mí este velo que siento en mi carne; pero en un sentido infinito, estaría perdido» (VIII, A 56). Y he aquí cómo una estructura mítica continúa siendo realizable, y efectivamente realizada, en el plano de la experiencia existencialista, y en este caso concreto, sin conciencia ni influencia ninguna seguramente, del modelo mítico.

El arquetipo sigue siendo creador aun después de haberse «degradado» a niveles cada vez más bajos. Tómese, por ejemplo, el mito de las Islas Afortunadas o del Paraíso

Terrestre, que ha obsesionado no sólo la imaginación de los profanos, sino la ciencia náutica hasta la época gloriosa de los grandes descubrimientos marítimos. Casi todos los navegantes, incluso aquellos que perseguían un fin económico preciso (la ruta de las Indias), pensaban *además* en las Islas de los Bienaventurados o del Paraíso Terrestre. Y es de todos conocido que efectivamente algunos creyeron haber descubierto la isla del Paraíso. Desde los fenicios a los portugueses, todos los grandes descubrimientos fueron promovidos por este mito del país edénico. Y estos viajes, estas búsquedas, estos descubrimientos han sido los únicos que han llegado a tener un sentido espiritual, a ser creadores de cultura. Si el recuerdo del viaje de Alejandro a la India ha sido imperecedero es porque, asimilado a la categoría mítica, satisface esa necesidad de «geografía mítica», única de la que el hombre no puede prescindir. Las bases comerciales de los genoveses en Crimea y en el mar Caspio y las de los venecianos en Siria y en Egipto suponían una ciencia náutica desarrolladísima, y, sin embargo, estas rutas comerciales «no han dejado ningún recuerdo en la historia de los descubrimientos geográficos» (Leonardo Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche* [Florencia 1937] 195). En cambio, las expediciones para descubrir países míticos no han creado sólo leyendas: han hecho que progresara además la ciencia geográfica.

Estas islas y estas nuevas tierras conservaron su carácter mítico aún mucho tiempo después de haberse convertido la geografía en una ciencia. «La isla de los bienaventurados» ha sobrevivido a Camoens, al Siglo de las Luces, a la época romántica y aún conserva su lugar en la nuestra. Pero la isla mítica ya no significa el paraíso terrestre: es la isla del amor (Camoens), la isla del «buen salvaje» (Daniel Defoe), la isla de Euthanasius (Eminescu) o la isla «exótica», país de ensueño, de bellezas ocultas, isla de la libertad, del *jazz,* del descanso perfecto, de las vacaciones ideales, de los cruceros de lujo, a la que el hombre moderno aspira a través del espejismo de la literatura, del cine o sencillamente de su imaginación. La *función* del país edénico, privilegiado, sigue siendo la misma; sólo su valorización ha ido variando, desde el paraíso terrestre (en el sentido que la Biblia da a esta palabra) hasta el paraíso exótico

con el que sueñan nuestros contemporáneos. Es una «caída», es cierto, pero una caída fecunda. En todos los niveles de la experiencia humana, por humildes que sean, el arquetipo sigue valorizando la existencia y creando «valores culturales»: la isla de las novelas modernas o la isla de Camoens son valores de cultura en la misma medida que las numerosas islas de la literatura medieval.

Queremos decir que el hombre, aunque escapara a todo lo demás, seguirá siendo inexorablemente prisionero de sus intuiciones arquetípicas, creadas en el momento en que llegó a tener conciencia de su situación en el cosmos. La nostalgia del paraíso aflora en los actos más triviales del hombre moderno. Lo *absoluto* no puede extirparse: puede sólo degradarse. Y la espiritualidad arcaica sobrevive a su modo, no como *acto,* no como algo que puede acontecer realmente para el hombre, sino como una nostalgia creadora de valores autónomos: arte, ciencias, mística social, etc.

BIBLIOGRAFIA

Repertorios: A. H. Krappe, *Mythologie universelle* (París 1930); íd., *La Genèse des Mythes* (París 1938); L. H. Gray y G. F. Moore (eds.), *The Mythology of all Races,* 13 vols. il. (Boston 1916-1932); F. Guirand (en colaboración), *Mythologie générale* (París 1935); J. Cinti, *Dizionario mitologico* (Milán 1935); R. Pettazzoni, *Miti e Leggende,* I: *Africa e Australia* (Turín 1947); J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Friburgo-Munich 1961).

Escuela mitológica «naturalista»: Fr. M. Müller, *Essays of Comparative Mythology* (Oxford 1856); íd., *Contributions to the Study of Mythology* (Londres 1896; trad. francesa: *Nouvelles études de mythologie* [París 1898]); W. Cox, *An Introduction to the Science of Comparative Mythology* (Londres 1881-1883); A. Kuhn, *Mythologische Studien,* I (Gütersloh 1886); A. de Gubernatis, *Zoological Mythology* (Londres 1872); íd., *La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal,* 2 vols. (París 1878-1882).

Escuela mitológica «astral»: Ed. Stucken, *Astralmythen* (Leipzig 1896-1907); E. Siecke, *Liebesgeschichte des Himmels* (Estrasburgo 1892); íd., *Mythologische Briefe* (Berlín 1901), etc.; H. Lesmann, *Aufgabe und Ziele der vergleichenden Mythenforschung* (Mythologische Bibliothek, I; Leipzig 1908); E. Böklen, *Adam und Kain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung* (Leipzig 1907); íd., *Die Entstehung der Sprache im Lichte des Mythos* (Berlín 1922); K. von Spiess, *Prähistorie und Mythos* (W. Neustadt 1910); Fr. Langer, *Intellektual Mythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythus und der mythologischen Methode* (Leipzig-Berlín 1917).

Escuela mitológica, antropológica y etnográfica: A. Lang, *Modern Mythology* (Londres 1897); íd., *Myth, Ritual and Religion,* I-II (Londres 1901); íd., *Custom and Myth* (nueva edición; Londres 1904); íd., *Making of Religion* (Londres [3]1909); P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt:* «Zeit. f. Ethnologie», Supl. anual (1905); íd., *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (Mythologische Bibliothek, IV/1; Leipzig 1910); A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden 1951).

Sobre los mitos cosmogónicos: F. Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker* (Leipzig 1893); íd., *Das Ei als kosmogonische Vorstellung:* «Zeit. f. Vereins für Volkskunde» 4 (1894) 227-243; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*

über Gen. 1 und Ap. Joh. 12 (Gotinga 1895); H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker* (Berlín 1936); F. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Lucerna-París 1946).

Monografías sobre diversos sistemas mitológicos: F. H. Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths:* «Bulletin of the Bureau of Ethnology» 13 (Washington 1896); Fr. Boas, *Tsimshian Mythology:* «Bulletin of the Bureau of Ethnology» 31 (Washington 1916); A. E. Jensen, *Hainuwele* (Francfort del Maine 1939); A. A. Macdonell, *Vedic Mythology* (Estrasburgo 1897); E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Estrasburgo 1915); J. G. Frazer, *Mythes of the Origin of Fire* (Londres 1930; trad. francesa); véase, además, *The Mythology of all Races.*

Sobre la mitología griega y la estructura de los mitos griegos: O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte,* I-II (Munich 1906); íd., *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte* (Leipzig 1921); H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology Including its Extension to Rome* (Londres 1928); H. J. Rose, *Modern Methods in Classical Mythology* (St. Andrews 1930); M. P. Nilsson, *The Mycenian Origin of Greek Mythology* (Cambridge 1932); F. Dornseiff, *Die archaische Mythenerzählung* (Berlín 1933); P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (París 1934); W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart 1940); K. Fehr, *Die Mythen bei Pindar* (Zurich 1936); P. Frutiger, *Les mythes de Platon* (París 1930); M. Untersteiner, *La fisiologia del mito* (Milán 1946).

C. G. Jung y K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam-Leipzig 1941); K. Kerényi, *Mythologie und Gnosis:* «Eranos Jahrbuch» (1940-1941, Zurich 1942) 157-229; íd., *Die Geburt der Helena* (Zurich 1945); íd., *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz* (Zurich 1946).

Sobre mitos y rituales: S. H. Hooke (en colaboración), *Myth and Ritual* (Londres 1934); íd., *The Labyrinth* (Londres 1935; esp. S. H. Hooke, *The Myth and the Ritual Pattern,* 213-233; A. M. Hocart, *The Life-Giving Myth,* 263-281); C. Kluckhohn, *Myths and Rituals. A General Theory:* «Harvard Theological Review» 35 (1942) 45-79; S. E. Hyman, *The Ritual View of Myth and the Mythic,* en Th. A. Sebeok (ed.), *Myth. A Symposion* (Filadelfia 1955) 84-94; S. H. Hooke, *Myth and Ritual. Past and Present,* en *Myth. Ritual and Kingsship* (Oxford 1958) 1-21.

Sobre el pensamiento mítico: B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (Londres 1926); K. Th. Preuss, *Die religiöse Gehalt der Mythen* (Tubinga 1933); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga 1933) esp. 389s; íd., *L'homme primitif et la religion* (París 1930) *passim;* L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* (París 1936); R. Caillois, *Le mythe et l'homme* (París 1938); E. Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle* (Upsala-Leipzig 1939); A. E. Jensen, *Das Weltbild eines frühen Kultur:* «Paideuma» 3 (abril 1944) 1-83; M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (París 1947) esp. 220s; L. Seifert, *Sinndeutung des Mythos* (Munich 1954); E. Buess, *Geschichte des mythischen Erkennens* (Munich 1954).

E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig 1922 = Studien der Bibliothek Wartburg, I); íd., *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (Leipzig 1925 = Studien der Bibliothek Wartburg, VI); A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan. An Essay in Vedic Ontology:* «Journal of the American Oriental Society» 55 (1935) 373-419; íd., *The Darker Side of the Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collections, XCIV, 1; Washington 1935); íd., *Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci:* «Speculum» 19, 1 (1944) 2-23; íd., *On the Loathly Bride:* «Speculum» 20, 4 (1945) 391-404; íd., *Symplegades,* Hom. a G. Sarton (Nueva York 1947) 463-488; M. Eliade, *Les libres populaires dans la littérature roumaine:* «Zalmoxis» 2 (1939, publicado en 1941) 63-75; íd., *Mitul Reintegrarii* (Bucarest 1942); íd., *Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds:* «Revue d'Histoire des Religions» 134 (julio-diciembre 1947-1948) 5-36; íd., *Images et symboles,* cap. IV; íd., *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition* (París 1949); íd., *Mito y realidad* (Madrid 1968; orig. francés: *Aspects du Mythe* [París 1963]).

Cuestiones de metodología: H. Steinthal, *Allgemeine Einleitung in die Mythologie:* «Archiv f. Relig.» 3 (1900) 249-273, 297-323; L. R. Farnell, *The Value and the Methods of Mythologic Study:* «Proceedings of the British Academy» 9 (1919) 37-51; M. P. Nilsson, *Moderne mythologische Forschung:* «Scientia» 51 (1932); J. H. Rose, *Mythology and Pseudo-Mythology:* «Folk-Lore» 46 (1935) 9-36.

CAPITULO XIII

ESTRUCTURA DE LOS SIMBOLOS

166. PIEDRAS SIMBOLICAS

Pocos son los fenómenos mágico-religiosos que bajo una u otra forma no implican un simbolismo. El material documental que hemos utilizado en los capítulos anteriores lo prueba sobradamente. Todo hecho mágico-religioso es una cratofanía, una hierofanía o una teofanía; esto es claro y no necesitamos volver sobre ello. Pero con frecuencia nos encontramos en presencia de cratofanías, hierofanías o teofanías *mediatas,* obtenidas por una participación o una integración en un sistema mágico-religioso, que es siempre un sistema simbólico, es decir, un simbolismo. Así, hemos visto, por ejemplo, que ciertas piedras se convierten en sagradas porque en ellas se encarnan almas de los muertos («antepasados»), o bien por el hecho de que manifiestan o representan una fuerza sagrada, una divinidad, o bien porque ha tenido lugar cerca de ellas un pacto solemne o un acontecimiento religioso, etc. Pero otras muchas piedras adquieren carácter mágico-religioso gracias a una hierofanía o a una cratofanía mediatas, es decir, por un simbolismo que les confiere valor mágico o religioso.

La piedra sobre la que durmió Jacob y desde la que vio en sueños la escalera de los ángeles se convirtió en sagrada por haber sido sede de una hierofanía. Pero otros *bethel* u *omphaloi* son sagrados por estar en el «centro del mundo» y, por consiguiente, en el punto de unión entre las tres zonas cósmicas. Evidentemente, el «centro» mismo es una zona sagrada, y por eso el objeto que lo encarna o lo representa se convierte también en sagrado, y puede, por esta razón, ser considerado como una hierofanía. Pero, al mismo tiempo, cabe decir que un *bethel* o un *omphalos* es un «símbolo» del «centro» en la medida en que ese *bethel* o ese *omphalos* llevan en sí una realidad transespacial (el «centro») y la introducen en un espacio profano. De la misma manera, ciertas piedras horadadas se convierten en sagradas gracias al simbolismo (solar o sexual) que su forma revela. En este caso, la hierofanización se opera por un simbolismo patente, directamente revelado por la «forma» misma de la piedra (entendiendo por «forma», claro está, lo que aprehende la experiencia mágico-religiosa y no la experiencia empírico-racionalista). Pero hay otras piedras mágicas, medicinales o «preciosas» cuyo valor se debe a que participan de un simbolismo que no siempre resulta transparente. Algunos ejemplos aclararán las articulaciones de este simbolismo cada vez más intrincado que hubiera sido vano buscar en las hierofanías y las cratofanías líticas mencionadas anteriormente.

El jade es una «piedra preciosa» que ha desempeñado un papel considerable en el simbolismo arcaico chino (véase B. Laufer, *Jade,* passim). En el orden social, encarna la soberanía y el poder; en medicina es una panacea que se toma (Laufer, 296) para regenerar el organismo; era considerado además como el alimento de los espíritus y los taoístas creían que podía conferir la inmortalidad (De Groot, *Religious System of China,* I, 271-273); de ahí ha salido el importante papel que el jade ha tenido en la alquimia y el lugar que ha ocupado siempre en las teorías y las prácticas funerarias. En un texto del alquimista Ko-Hung se lee: «Poniendo oro y jade en los nueve orificios del cadáver, se evitará su putrefacción» (Laufer, 299, nota). El tratado *T'ao Hung-Ching* (siglo v) da, por otro lado, las precisiones siguientes: «Si al abrir una tumba antigua el cadáver parece estar vivo en su interior, sabréis que hay dentro y fuera del cuerpo una gran cantidad de oro y de jade. Según las disposiciones de la dinastía Han, los príncipes y señores eran enterrados con sus vestidos adornados de perlas y con estuches de jade para preservar el cuerpo de la descomposición» (Laufer, 299). Recientes excavaciones arqueológicas han confirmado lo dicho en los textos acerca del jade funerario (Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique,* 141).

Pero que el jade posea todas estás virtudes se debe a que encarna al principio cosmológico *yang* y está en su virtud investido de todo un conjunto de cualidades solares, imperiales, indestructibles. El jade, como el oro, contiene el *yang,* y por ello se convierte en un centro cargado de energía cósmica. Su multivalencia instrumental es la

consecuencia lógica de la multivalencia del principio cosmológico *yang*. Y aun suponiendo que intentáramos penetrar en la prehistoria que precedió a la fórmula cosmológica *yang-yin,* tropezaríamos con otra fórmula cosmológica y con otro simbolismo que justificarían la aplicación del jade (cf. B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China* [Estocolmo 1936]).

En el caso de la perla, se puede seguir su simbolismo arcaico hasta la prehistoria. Lo hemos intentado en un estudio anterior *(Notes sur le symbolisme aquatique).* Se han encontrado perlas, conchas, moluscos en las sepulturas prehistóricas; la magia y la medicina las utilizan; se ofrecen ritualmente a las divinidades de los ríos, etc.; ocupan un lugar importante en ciertos cultos asiáticos; las mujeres las llevan para conseguir suerte en el amor y fecundidad. Hubo un tiempo en que la concha, la perla y el molusco tenían una significación mágico-religiosa; poco a poco, su papel fue quedando reducido a la hechicería y a la medicina (cf. *Notes,* 150s); en nuestra época, y para ciertas clases sociales, la perla ya no tiene más que un valor económico y estético. Esta degradación de la significación metafísica de lo «cosmológico» a «estético» es por sí sola un fenómeno interesante sobre el que habrá que volver, pero es menester contestar primero a otra pregunta: ¿por qué tenía la perla una significación mágica, medicinal o funeraria? Por haber «nacido de las aguas», por haber «nacido de la luna», por representar el principio *yin,* por haber sido encontrada en una concha, símbolo de la feminidad creadora. Todas estas circunstancias transfiguraban la perla en un «centro cosmológico» en el que coincidían los atributos de la luna, de la mujer, de la fecundidad, de la parturición. La perla estaba cargada de la fuerza germinadora del agua en que se había formado; como «nacida de la luna» *(Atharva Veda,* IV, 10), compartía sus virtudes mágicas y se imponía por ello en el ornato femenino; el simbolismo sexual de la concha le transmitía todas las fuerzas que implica; finalmente, el parecido entre la perla y el feto confería a aquélla propiedades genéticas y obstétricas (la almeja *pang* «preñada de una perla es semejante a la mujer que lleva el feto en su vientre», dice un texto chino citado por Karlgren, 36). De este triple simbolismo (luna, aguas, mujer) derivan todas las propiedades mágicas de la perla, medicinales, ginecológicas, funerarias.

La perla se convierte, en la India, en una panacea; sirve contra las hemorragias, la ictericia, la locura, el envenenamiento, las enfermedades de los ojos, la tisis, etc. (cf. *Notes,* 149). La medicina europea la ha usado sobre todo como remedio contra la melancolía, la epilepsia y la locura *(ibíd.,* 150); como puede observarse, se trata casi siempre de enfermedades «lunares» (melancolía, epilepsia, hemorragias, etc.). Sus propiedades antitóxicas tienen la misma explicación: la luna era el remedio de todos los tipos de envenenamiento *(Harshacharita,* citado en *Notes,* 150). Pero el valor de la perla, en Oriente, se debe sobre todo a su carácter afrodisíaco, fecundante y talismánico. Depositada en una tumba, junto al cadáver, solidariza al muerto con el principio cosmológico que la informa: la luna, el agua, la mujer. En otras palabras: regenera al muerto, insertándolo en un ritmo cósmico que es por excelencia cíclico, que presupone (a semejanza de las fases de la luna) nacimiento, vida, muerte y renacimiento.

El muerto cubierto de perlas (cf. sobre todo Jackson, *Shells,* 72s; Eliade, *Notes,* 154s) adquiere un destino «lunar», puede tener la esperanza de entrar en el circuito cósmico, puesto que está penetrado de todas las virtudes creadoras de formas vivas, de la luna.

167. DEGRADACION DE LOS SIMBOLOS

Comprendemos sin dificultad que lo que da a la perla sus valores múltiples es, ante todo, el simbolismo en el que encaja. Tanto si se interpreta este simbolismo cargando el acento sobre los elementos sexuales como si se prefiere reducirlo a un conjunto cultual prehistórico, hay un punto incontrovertible: su estructura cosmológica. Los emblemas y las funciones de la mujer conservan en todas las sociedades arcaicas un valor cosmológico. No podemos determinar con precisión el momento de la prehistoria en que la perla adquirió todos estos valores que acabamos de reseñar. Pero sí sabemos que no tuvo carácter de «piedra mágica» hasta el momento en que el hombre tuvo con-

ciencia del conjunto cosmológico agua-luna-devenir y en que se le reveló el ritmo cósmico regido por la luna. Los «orígenes» del simbolismo de la perla no son, pues, empíricos, sino teóricos, metafísicos. Este simbolismo fue después interpretado, «vivido» de maneras distintas, y se fue degradando hasta llegar a las supersticiones y al valor económico-estético que representa para nosotros la perla.

Añadamos el ejemplo de algunas piedras mágico-religiosas. En primer lugar, el *lapislázuli,* la piedra azul que de tan gran prestigio gozaba en Mesopotamia y que debía su valor sagrado a su significación cosmológica: representaba, en efecto, la noche estrellada y al dios de la luna, Sin. Los babilonios conocían y apreciaban ciertas piedras ginecológicas que pasaron luego a la medicina griega. Una de ellas, la «piedra del embarazo» (^{aban}*e-eri-e),* ha sido identificada por Boson como el *lithos samios* de Dioscórides; otra, ^{aban}*râmi,* «la piedra del amor», «de la fecundidad», parece ser el *lithos selenites* de Dioscórides. Las piedras de este tipo debían su eficacia ginecológica a su homologación con la luna. El valor obstétrico del jaspe, ^{aban}*ashup,* se explicaba por el hecho de que al romperse daba origen en su «vientre» a varias otras piedras; en este caso, el simbolismo es patente. La función ginecológica del jaspe pasó de Babilonia al mundo grecorromano, donde se mantuvo hasta la Edad Media. Por un simbolismo análogo se explica el favor de que gozó en la Antigüedad la «piedra de las águilas», *aetites;* «utilis est —escribe Plinio— mulieribus praegnantibus» *(Hist. Nat.,* XXXVI, 21, 149-151); al sacudirla se oye en su interior un ruido extraño, como si en su vientre se ocultara otra piedra. La virtud de estas piedras ginecológicas y obstétricas deriva directamente de su participación en el principio lunar o de su singular conformación, que no puede significar sino una procedencia excepcional. Su esencia mágica es consecuencia de su «vida», porque estas piedras «viven», tienen un sexo, están preñadas. Y no son una excepción. Todas las demás piedras y los demás metales «viven» también y tienen sexo (cf. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy,* passim); sólo que su vida es más tranquila, su sexualidad menos definida; «crecen» en el seno de la tierra, con ritmo soñoliento; muy pocos «llegan a la madurez» (así, para los indios, el

diamante es *pakka,* «maduro», mientras el cristal es *kaccha,* «no maduro»; cf. *Metallurgy,* 37).

La «piedra de la serpiente» nos ofrece un ejemplo excelente de traslación y variabilidad del símbolo. En muchas regiones se ha creído que las piedras preciosas habían caído de la cabeza de las serpientes o los dragones. De ahí, por ejemplo, la observación de que el diamante es venenoso y la recomendación de no acercárselo a los labios porque ha estado en las fauces de las serpientes (creencia de origen indio que ha pasado al mundo helenístico y árabe; véase B. Laufer, *The Diamond,* 40-44). Las creencias de que las piedras preciosas proceden de la baba de las serpientes ocupan un área muy extensa que va de China a Inglaterra (véase nuestro estudio *La pierre des serpents).* En la India se cree que los *nâgas* llevan en las fauces y en la cabeza ciertas piedras mágicas, resplandecientes. Plinio *(Hist. Nat.,* XXXVI, 10) racionaliza estas creencias de origen oriental cuando dice que la *dracontia* o *dracontites* es una piedra que se forma en el cerebro *(cerebra)* de los dragones. El proceso de racionalización es más marcado todavía en Filóstrato *(Vita Apol. Tyan.,* III, 7), según el cual el ojo de ciertos dragones es una piedra de «destellos cegadores» y dotada de virtudes mágicas; los hechiceros, añade Filóstrato, después de haber adorado a los reptiles, les cortan la cabeza y sacan de ella piedras preciosas.

El origen y el fundamento teórico de estas leyendas y de tantas otras es claro: es el mito arcaico de los «monstruos» (serpientes, dragones), guardianes del «árbol de la vida», de una zona consagrada por excelencia, de una sustancia sagrada, de valores absolutos (inmortalidad, eterna juventud, ciencia del bien y del mal, etc.). No hay que olvidar que los símbolos de esta realidad absoluta están siempre guardados por monstruos que prohíben el acceso a los no elegidos; el «árbol de la vida», el árbol de las manzanas de oro o el vellocino de oro, «los tesoros» de toda especie (las perlas del fondo del océano, el oro de la tierra, etc.) están defendidos por un dragón, y el que quiera apoderarse de uno de esos símbolos de la inmortalidad tendrá primero que dar pruebas de su «heroísmo» o de su «sabiduría», afrontando toda clase de peligros y acabando por dar muerte al monstruoso reptil. De este tema mítico arcaico

han derivado, por múltiples procesos de racionalización y de degradación, todas las creencias en los tesoros, las piedras mágicas y las joyas. El árbol de la vida o el árbol de las manzanas de oro, o incluso el vellocino de oro —que simbolizaba un estado absoluto (oro = «gloria», inmortalidad)—, se convierten en un «tesoro» de oro escondido en la tierra y guardado por dragones o serpientes.

Los *emblemas* metafísicos guardados y defendidos por serpientes se convierten en *objetos* concretos que están en la frente, en el ojo o en la garganta de aquéllas. Lo que al principio se estimaba como *signo* de lo absoluto adquiere luego —en otras capas sociales o por una degradación de su sentido— valores mágicos, medicinales o estéticos. En la India, por ejemplo, el diamante era considerado como un emblema de la realidad absoluta; su nombre, *vajra,* era también el nombre del rayo, símbolo de Indra, emblema de la esencia incorruptible. En este conjunto teórico —fuerza, incorruptibilidad, rayo, manifestación cósmica de la virilidad—, el diamante era consagrado en la medida en que, en el orden mineral, encarnaba esas esencias. En el otro conjunto teórico, el de la valoración «popular» de la realidad absoluta guardada por un monstruo, se estimaba el diamante por su procedencia ofídica. Esta procedencia (degradada a niveles cada vez más bajos) daba al diamante sus propiedades mágicas y medicinales: protegía contra el envenenamiento y las serpientes, como tantas otras «piedras de serpiente» *(carbunculus, bórax, el bezoar,* etc.). Cierto número de estas «piedras de serpiente» han sido efectivamente extraídas de la cabeza de serpientes, en las que se encuentran a veces formaciones duras y pétreas. *Pero si se han encontrado allí es porque allí se han buscado.* La creencia en la «piedra de serpiente» aparece en un área inmensa y, sin embargo, sólo en época bastante reciente y en ciertas regiones se han observado en las serpientes esas concreciones resistentes y pétreas. Es decir, sólo en muy pocos casos la «piedra de serpiente» es efectivamente una piedra extraída de la cabeza de una serpiente; en su inmensa mayoría, esas piedras mágicas o medicinales, tengan o no nomenclatura ofídica, guardan relaciones muy varias con la serpiente en virtud del mito original, el cual, como hemos dicho, puede ser reducido a un tema metafísico: «el monstruo guardián de los emblemas de la inmortalidad». Es indudable que muchas leyendas y supersticiones no derivan directamente de la fórmula mítica primordial, sino de las innumerables variantes colaterales o «degradadas» a que aquélla ha dado origen.

168. INFANTILISMO

Nos hemos limitado de intento a estos ejemplos recogidos en un solo sector con el fin de poner en evidencia, por un lado, las múltiples ramificaciones del símbolo, y por otro, los procesos de racionalización, de degradación y de infantilización que sufre un simbolismo al ser interpretado en los planos más bajos. Como hemos podido comprobar, nos encontramos muchas veces con variantes que aparentemente son «populares», pero cuyo origen culto —en última instancia metafísico (cosmológico, etc.)— es fácil de reconocer (por ejemplo, la «piedra de serpiente») y presenta todos los estigmas de un proceso de infantilismo. Proceso que puede tener lugar de otras muchas formas. Citemos dos de las más frecuentes: 1) un simbolismo «culto» acaba a la larga por ponerse al servicio de las capas sociales inferiores, degradando así su sentido primitivo; 2) o bien el simbolismo es entendido de manera pueril, es decir, excesivamente concreta y separada del sistema del que forma parte. Ya hemos citado antes algunos ejemplos de la primera categoría («piedra de serpientes», la perla, etc.). Citemos un caso más, tan sugestivo como los anteriores. Una antigua receta popular rumana prescribe: «Cuando un hombre o un animal esté estreñido, escríbanse estas palabras en un plato nuevo: Fison, Gheon, Tigris, Eufrates, y lávese con agua virgen; que se la beba el enfermo y se le pasará; si es un animal, viértasele por la nariz» (Eliade, *Les livres populaires,* 74). Desde el punto de vista mágico-religioso, el nombre de los cuatro ríos bíblicos que riegan el paraíso puede purificar cualquier «cosmos» y, por tanto, el microcosmos constituido por el cuerpo del hombre o del animal. En este caso, el infantilismo es patente en la manera simplista, concreta, como es entendido el simbolismo de la purificación por las aguas para-

disíacas: se absorbe el agua que ha tocado las cuatro palabras escritas...

En cuanto al segundo tipo de infantilización del símbolo (que no implica necesariamente una «historia», una «caída» de un medio culto a un medio popular), se encontrarán numerosos ejemplos en el bello libro de Lévy-Bruhl *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs,* 169-299. En la mayoría de los documentos que cita figura el símbolo como sustituto del objeto sagrado o como «símbolo-pertenencia»; en cuanto aparecen sustitutos y participaciones, el proceso de infantilización es inevitable, y esto no sólo en los «primitivos», sino también en las sociedades más avanzadas. Veamos, por no citar más que un ejemplo, el caso siguiente, tomado de Lévy-Bruhl: «En África ecuatorial, en el alto Ogooue, el antílope *ocibi,* explica un jefe bamba, no pace más que de noche. De día duerme o rumia, sin cambiar de sitio. Esta costumbre ha llevado a los indígenas a hacer de él el símbolo de la fijeza. Están convencidos de que todos los que coman su carne en común, al inaugurar un nuevo poblado, no se irán de allí a vivir a otro sitio» (257-258). Los indígenas creen que el símbolo se comunica por participación, de manera concreta, en la misma forma que las cuatro palabras escritas en el fondo del plato pueden «purificar», en la magia infantilizada que antes hemos citado, al sujeto que padece estreñimiento. Pero esta variedad de interpretaciones no agota ni el símbolo original ni las posibilidades de que el «primitivo» acceda a un simbolismo coherente. No es, digámoslo una vez más, sino una muestra de infantilismo, de las muchas que abundan en la experiencia religiosa de cualquier pueblo civilizado. Que los «primitivos» puedan tener también un simbolismo coherente, es decir, articulado sobre principios cosmoteológicos, lo prueban muchos hechos que hemos visto ya en capítulos anteriores (el simbolismo del «centro», por ejemplo, en los pueblos árticos, camíticos, fino-ugrios; la comunicación entre las tres zonas cósmicas entre los pigmeos de Malaca, el simbolismo del arco iris, de la montaña, de las lianas cósmicas, etc., en Australia, en Oceanía, etc.). Pero tendremos todavía ocasión de volver sobre esta capacidad teorética de los «primitivos» o de los llamados pueblos primitivos.

Por el momento, constatemos la coexistencia, tanto en las sociedades «primitivas» como en las ya evolucionadas, de un simbolismo coherente junto a un simbolismo infantilizado. Dejaremos de lado el problema de cuál pueda ser la causa de esta infantilización, así como la cuestión de si es o no efecto de la propia condición humana. Aquí nos basta con dejar bien sentado que, coherente o degradado, el símbolo continúa desempeñando un papel importante en todas las sociedades. Su función se mantiene invariable: transformar un objeto o un acto en *algo distinto* de lo que ese objeto o ese acto son en la perspectiva de la experiencia profana. Para referirnos una vez más a los ejemplos antes citados —trátese de un *omphalos,* símbolo del «centro»; trátese de una piedra preciosa, como el jade y la perla, o de una piedra mágica, como la «piedra de serpientes»—, cada una de estas piedras recibe un valor en la experiencia mágico-religiosa del hombre en la medida en que simboliza algo.

169. SIMBOLOS E HIEROFANIAS

Considerado desde este punto de vista, el símbolo prolonga la dialéctica de la hierofanía: *todo lo que no está directamente consagrado por una hierofanía se convierte en sagrado por el hecho de participar de un símbolo.* La mayoría de los símbolos primitivos que Lévy-Bruhl discute son participaciones o sustitutos de objetos sagrados, de cualquier clase que éstos sean. El mismo mecanismo se observa en las religiones «ya desarrolladas». Basta hojear un repertorio exhaustivo, como es, por ejemplo, el *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art,* de E. Douglas van Buren, para convencerse de que toda una serie de objetos o de signos simbólicos deben su valor y su función sagrada al hecho de estar integrados en la «forma» o en la epifanía de una divinidad (ornamentos, aderezos, signos de los dioses, objetos llevados por ellos, etc.). Pero esto no ocurre con todos los símbolos; hay otros que son anteriores a la «forma» histórica de la divinidad; nos referimos a muchos símbolos vegetales, a la luna, al sol, al rayo, a ciertos dibujos geométricos (cruces, pentágonos, rombos, esvástica, etc.). Muchos de estos símbolos fueron anexionados a

las divinidades que han dominado la historia religiosa de Mesopotamia: la media luna de Sin, dios lunar; el disco solar de Shamash, etc. Si algunos han conservado cierta autonomía frente a los dioses (por ejemplo, ciertas armas, ciertos símbolos arquitectónicos, ciertos signos como el de los «tres puntos», etc.), la mayoría han ido perteneciendo alternativamente a muchas divinidades distintas, lo cual nos induce a creer que fueron anteriores a los distintos panteones mesopotámicos. Por otra parte, la transmisión de símbolos de un dios a otro es un fenómeno corriente en historia de las religiones. Así, por ejemplo, en la India, el *vajra,* que es a la vez «rayo» y «diamante» (símbolo de la soberanía universal, de la incorruptibilidad, de la realidad absoluta, etc.) ha pasado de Agni a Indra y después a Buda. Sería fácil multiplicar los ejemplos.

De estas consideraciones se deduce que la mayoría de las hierofanías pueden convertirse en símbolos. Pero no es en esta convertibilidad de las hierofanías en símbolos donde hay que buscar la importancia del papel que el simbolismo desempeña en la experiencia mágico-religiosa de la humanidad. El símbolo no sólo es importante porque *prolonga* una hierofanía o porque la *sustituye;* lo es ante todo porque continúa el proceso de hierofanización y, sobre todo, porque ocasionalmente es *también él una hierofanía,* es decir, porque *revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra «manifestación» es capaz de revelar.* Pongamos un ejemplo de prolongación de una hierofanía por un símbolo: todos los amuletos y todos los «signos» en los que está presente la luna (el cuarto, la media luna, la luna llena, etc.) reciben su eficacia de esta presencia misma; en una u otra forma participan de la sacralidad de la luna. Son, podríamos decir, epifanías reducidas de la luna. Pero no es esta epifanía reducida y a veces incluso indistinta (como cuando se reproduce toscamente la media luna en los panecillos votivos; cf. sobre Mesopotamia, Van Buren, *op. cit.,* 3) lo que dará razón de la importancia de los amuletos y de los talismanes; la razón habrá que buscarla en el *símbolo mismo.* Este proceso está claro en muchos dibujos y ornamentos cerámicos de la protohistoria china y euroasiática, que «simbolizan» las fases de la luna contraponiendo de distintas formas el blanco al negro

(= luz y oscuridad; cf. los trabajos de C. Hentze). Todos estos dibujos y ornamentos tienen una función y un valor mágico-religioso (cf. Hanna Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics,* passim). Pero en ellos es casi imposible discernir la *epifanía* lunar y lo que les da su valor es el *simbolismo* lunar.

Pero hay más: mientras una hierofanía presupone una discontinuidad en la experiencia religiosa (puesto que existe siempre, bajo una u otra forma, una *ruptura* entre lo sagrado y lo profano y un *paso* de lo uno a lo otro, ruptura y paso que constituyen la esencia misma de la vida religiosa), el simbolismo, en cambio, realiza la *solidaridad permanente del hombre con la sacralidad* (solidarización que evidentemente es confusa, en el sentido de que el hombre no tiene conciencia de ella más que esporádicamente). Un talismán, el jade o las perlas proyectan permanentemente, a quien las lleva, en la zona sagrada representada (es decir, simbolizada) por ellas; ahora bien, esa permanencia no puede ser adquirida por una experiencia mágico-religiosa, porque ésta presupone ya una ruptura entre lo profano y lo sagrado. Hemos visto (§ 146) que las «réplicas fáciles» del árbol cósmico, del eje del universo, del templo, etc., están siempre representadas por un símbolo del centro (palo central, hogar, etc.). Todo habitáculo es un «centro del mundo» porque, en una u otra forma, su simbolismo reproduce el simbolismo del centro. Pero, como hemos tenido ya ocasión de ver, todo «centro» es difícil de conquistar, y el hecho de ponerlo al alcance de cualquiera denuncia lo que hemos llamado «la nostalgia del paraíso», el deseo de estar permanentemente, sin esfuerzo e incluso en cierto modo sin tener conciencia de ello, en una zona sagrada por excelencia. Asimismo, puede decirse también que el simbolismo refleja la necesidad que el hombre siente de prolongar hasta el infinito la hierofanización del mundo, la necesidad de encontrar constantemente réplicas, sustitutos y participaciones de una hierofanía dada; más aún, la tendencia a identificar esa hierofanía con el conjunto del universo. Al final del presente capítulo volveremos sobre esta importante función del símbolo.

170. COHERENCIA DE LOS SIMBOLOS

Rigurosamente hablando, el término de símbolo debería aplicarse exclusivamente a aquellos símbolos que prolongan una hierofanía o constituyen por sí mismos una «revelación» que no puede ser expresada por otra forma mágico-religiosa (rito, mito, forma divina, etc.). Sin embargo, en sentido lato, *todo* puede ser símbolo o puede desempeñar el papel de símbolo, desde la cratofanía más rudimentaria (que en una u otra forma «simboliza» el poder mágico-religioso incorporado en un objeto cualquiera) hasta Jesucristo, que, en cierto sentido, puede ser considerado como un «símbolo» del milagro de la encarnación de la divinidad en el hombre.

El lenguaje corriente de la etnología, de la historia de las religiones y de la filosofía admite estos dos sentidos de la palabra «símbolo», y ambos, como hemos podido ver, están apoyados por la experiencia mágico-religiosa de la humanidad entera. Sin embargo, penetramos en la estructura y en la función auténticas del símbolo, estudiándolo sobre todo en tanto que prolongación de la hierofanía y en tanto que forma autónoma de la revelación. Hablábamos antes del simbolismo lunar de los dibujos prehistóricos y protohistóricos. Cierto que este tipo de dibujos prolonga la hierofanía lunar, pero, tomados en conjunto, dicen más que cualquier epifanía lunar. Nos ayudan a separar de todas esas epifanías el *simbolismo lunar,* que tiene la ventaja de «revelar» simultánea y panorámicamente lo que las otras epifanías revelan sucesiva y fragmentariamente. El simbolismo de la luna hace transparente la estructura misma de las hierofanías lunares; el emblema de un animal lunar *(t'ao-t'ie,* el oso, etc.) o un dibujo en blanco y negro en el que entra la figura del «antepasado», revelan por igual la totalidad de los atributos lunares y el destino del cosmos y del hombre en su rítmico y perpetuo devenir (cf. los estudios de Hentze).

Asimismo, la sacralidad de las aguas y la estructura de las cosmologías y de los apocalipsis acuáticos no pueden revelarse íntegramente más que a través del simbolismo acuático, único «sistema» capaz de integrar todas las revelaciones particulares de las innumerables hierofanías.

Naturalmente, este simbolismo acuático no se manifiesta en ninguna parte en forma concreta, no tiene «soporte», está constituido por un conjunto de símbolos interdependientes e integrables en un sistema, pero no por eso deja de ser real. Basta recordar (§ 73) la coherencia del simbolismo de la inmersión en las aguas (bautismo, diluvio, «Atlántida»), de la purificación por el agua (bautismo, libaciones funerarias), de la precosmogonía (las aguas, el «loto» o la «isla», etc.) para darnos cuenta de que estamos ante un «sistema» bien articulado; un sistema que va implicado, claro está, en toda hierofanía acuática, por modesta que sea, pero que se revela más claramente a través de un símbolo (por ejemplo, el «diluvio» o el «bautismo») y que no se revela totalmente más que en el simbolismo acuático, tal como se desprende de *todas* las hierofanías.

Una rápida ojeada a los capítulos anteriores prueba con bastante evidencia que, según los casos, nos hallamos ante un simbolismo celeste, ante un simbolismo telúrico, vegetal, solar, espacial, temporal, etc. Hay razones para considerar estos diversos simbolismos como «sistemas» autónomos en la medida en que manifiestan con mayor claridad, de manera más completa y con una coherencia superior, lo que las hierofanías manifiestan de manera particular, local y sucesiva. Por eso, siempre que el documento examinado nos brindaba ocasión para ello, nos hemos esforzado en interpretar una hierofanía determinada a la luz de su simbolismo propio, con el fin de poder llegar a su significación más honda. No se trata, claro está, de «deducir» arbitrariamente un simbolismo cualquiera de una hierofanía elemental; tampoco se trata de racionalizar un simbolismo para hacerlo más consistente y más transparente, como se hizo con el simbolismo solar en los últimos tiempos de la Antigüedad (§ 46). La integración de una hierofanía en el simbolismo implicado en ella es una experiencia auténtica de la mentalidad arcaica, y todos los que comparten esta mentalidad *ven* realmente ese sistema simbólico en cualquiera de sus soportes materiales. Que algunos ya no lo vean o no conserven más que un simbolismo infantil no invalida la estructura del simbolismo. Porque el simbolismo es independiente del hecho de que sea o no comprendido, conserva su consistencia a despecho de toda degrada-

ción, y la conserva incluso cuando ya ha sido olvidado, como lo prueban esos símbolos prehistóricos cuyo sentido se ha perdido durante milenios y que han sido «redescubiertos» después.

Por otra parte, es completamente indiferente que los «primitivos» de hoy comprendan o no que una inmersión en el agua equivale tanto al diluvio como al sumergimiento de un continente en el océano y que lo uno y lo otro simbolizan la desaparición de una «forma vieja» para dar lugar a que reaparezca una «forma nueva». Lo único que cuenta para la historia de las religiones es el hecho de que la inmersión de un hombre o de un continente, así como el sentido cósmico-escatológico de estas inmersiones, existen en los mitos y en los rituales: el hecho de que todos esos mitos y todos esos rituales son coherentes, o dicho de otro modo: forman un sistema simbólico que en cierto sentido es anterior a cada uno de ellos tomados por separado. Podemos hablar, pues, fundadamente, como veremos en seguida con más claridad, de una «lógica del símbolo», de una lógica que está confirmada no sólo en el simbolismo mágico-religioso, sino además en el simbolismo manifestado por la actividad subconsciente y transconsciente del hombre.

Uno de los rasgos característicos del símbolo es la simultaneidad de los distintos sentidos que revela. Un símbolo lunar o acuático es válido en todos los niveles de lo real, y esta su multivalencia se revela simultáneamente. El díptico «luz-oscuridad», por ejemplo, simboliza al mismo tiempo el «día y la noche» cósmicos, la aparición y la desaparición de una forma cualquiera, la muerte y la resurrección, la creación y la disolución del cosmos, lo virtual y lo manifestado, etc. Esta simultaneidad de los sentidos que un símbolo encierra la encontramos igualmente al margen de la vida religiosa propiamente dicha. Como hemos visto (§ 166), el jade indica o desempeña en China una función mágico-religiosa; pero el simbolismo del jade no queda agotado en esta función: el jade tiene además el valor de un lenguaje simbólico; el número, el color y la disposición de las piedras de jade llevadas por una persona no sólo solidarizan al individuo que las lleva con el cosmos o con las estaciones, sino que proclaman además su «identidad»,

precisando, por ejemplo, si se trata de una muchacha, de una mujer casada o de una viuda, a qué clase social, a qué familia y a qué región pertenece, si su marido está de viaje, etc. Así también en la isla de Java el simbolismo de los dibujos y de los colores del *batik* indica el sexo y la situación social de la persona que lo lleva, la estación y la «ocasión» en que se usa, etc. (P. Mus, *Barabudur,* I, 332); sistemas idénticos son frecuentes en toda Polinesia (A. H. Sayce y H. C. March, *Polynesian Ornament,* passim).

En este aspecto, el simbolismo se presenta como un «lenguaje» al alcance de todos los miembros de la comunidad e inaccesible a los extranjeros, pero en todo caso como un «lenguaje» que expresa simultáneamente y por igual la condición social, «histórica» y psíquica de la persona que lleva el símbolo y las relaciones de ésta con la sociedad y el cosmos (ciertos jades o *batik* se usan en primavera, la víspera de los trabajos agrícolas, en los equinoccios o los solsticios, etc.). En una palabra: el simbolismo del vestido solidariza a la persona humana, por un lado, con el cosmos, y por otro, con la comunidad a la que pertenece, poniendo directamente a la vista de todos los miembros de la comunidad su identidad profunda. La expresión simultánea de muchas significaciones, la solidaridad con el cosmos, la inmediata identificación de la persona ante la sociedad son otras tantas funciones en las que se denuncia un mismo impulso y una misma orientación. Convergen todas hacia un mismo fin: abolir los límites de ese «fragmento» que es el hombre en el seno de la sociedad y del cosmos e integrarlo (mediante la transparencia de su identidad profunda y de su estado social; gracias también a su solidarización con los ritmos cósmicos) en una unidad más amplia: la sociedad, el universo.

171. FUNCION DE LOS SIMBOLOS

Esta función unificadora es de considerable importancia no sólo para la experiencia mágico-religiosa del hombre, sino incluso para su experiencia total. Un símbolo revela siempre, cualquiera que sea su contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real. ¿Es necesario recordar

las gigantescas «unificaciones» realizadas por los símbolos de las aguas o de la luna gracias a las cuales un número considerable de planos y de zonas bioantropocósmicas quedan identificadas con unos cuantos principios? Así, por un lado, el símbolo continúa la dialéctica de la hierofanía, transformando los objetos en *algo distinto* de lo que parecen ser en la experiencia profana: una piedra se convierte en símbolo del «centro del mundo», etc.; por otro, al convertirse en símbolos, es decir, en signos de una realidad trascendente, estos objetos *anulan sus límites concretos,* dejan de ser fragmentos aislados para integrarse en un sistema; más aún, pasan a encarnar, a pesar de su carácter precario y fragmentario, todo el sistema en cuestión.

En el límite, un objeto convertido en símbolo tiende a coincidir con el *todo,* de la misma manera que la hierofanía tiende a incorporar la totalidad de lo sagrado, a agotar *por sí sola* todas las manifestaciones de la sacralidad. Cualquier piedra del altar védico, al convertirse en Prajâpati, tiende a identificar con ella a todo el universo, al igual que todas las diosas locales tienden a convertirse en la gran diosa y, en última instancia, a anexionarse toda la sacralidad disponible. Este «imperialismo» de las «formas» religiosas se verá más claro todavía en el volumen complementario que vamos a consagrar a dichas «formas». Contentémonos con señalar que esta tendencia anexionista aparece también en la dialéctica del símbolo. No sólo porque todo simbolismo aspira a integrar y a unificar el mayor número posible de zonas y de sectores de la experiencia antropocósmica, sino además porque todo símbolo tiende a identificar con él el mayor número posible de objetos, de situaciones y de modalidades. El simbolismo acuático o lunar tiende a integrar todo lo que es vida y muerte, es decir, «devenir» y «formas». En cuanto a un símbolo como la perla, por ejemplo, tiende a representar a la vez los dos sistemas simbólicos (de la luna y de las aguas) encarnando por sí solo casi todas las epifanías de la vida, de la feminidad, de la fertilidad, etc. Esta «unificación» no equivale a una confusión; el simbolismo permite el paso, la circulación de un nivel a otro, de un mundo a otro, integrando todos esos niveles y todos esos planos, *pero sin fusionarlos.* La tendencia a coincidir con el todo debe entenderse

como una tendencia a integrar el «todo» en un sistema, a reducir la multiplicidad a una «situación» única, haciéndola al mismo tiempo lo más transparente posible.

En otro lugar hemos tratado del simbolismo de las ligaduras, los nudos y las redes (*Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds;* cf. *Images et symboles,* cap. III). Vimos entonces que, desde la significación cosmológica del «atado» de las aguas por Vrtra y la significación cosmocrática de las «ligaduras» de Varuna hasta el hecho de «atar» al enemigo con cuerdas reales o con vínculos mágicos, el encadenamiento del cadáver y los mitos en los que divinidades funerarias cogen en sus redes a los hombres o a las almas de los muertos —pasando por el simbolismo del hombre «atado» o «encadenado» (India, Platón), del hilo laberíntico que hay que «desatar» o de un problema fundamental al que hay que dar «solución», etc.—, estamos siempre ante un mismo y único complejo simbólico, realizado de manera más o menos imperfecta en los múltiples planos de la vida mágico-religiosa (cosmología, mito del soberano terrible, magia agresiva o defensiva, mitología funeraria, escenarios iniciáticos, etc.): se trata siempre de un arquetipo que intenta realizarse en todos los planos de la experiencia mágico-religiosa. Pero hay algo más significativo aún: este simbolismo del «atar» y «desatar» revela una situación límite del hombre en el universo, una situación que ninguna otra hierofanía aislada podría revelar; podemos decir incluso que sólo por ese simbolismo de la ligadura llega el hombre a tener plena conciencia de su situación en el cosmos y a expresárselo a sí mismo de una manera coherente. Por otra parte, las articulaciones de este complejo simbólico hacen patente a la vez la unidad de situación de todo el que está «condicionado», quienquiera que sea («cautivo», «hechizado» o simplemente el hombre frente a su propio destino) y la necesidad «lógica» de todas estas homologaciones.

172. LOGICA DE LOS SIMBOLOS

Por consiguiente, tenemos derecho a hablar de una «lógica del símbolo», en el sentido de que los símbolos, cual-

quiera que sea su naturaleza y cualquiera que sea el plano en el que se manifiestan, son siempre coherentes y sistemáticos. Esta lógica del símbolo rebasa el dominio propio de la historia de las religiones y pasa a ser un problema filosófico. En efecto, como comprobamos al estudiar el simbolismo de la «ascensión», las creaciones del llamado subconsciente (sueños, «soñar despierto», afabulaciones, psicopatogenias, etc.) presentan una estructura y una significación perfectamente homologables, por un lado, a los mitos y a los rituales ascensionales, y por otro, a la metafísica de la ascensión (cf. *Dûrohana and the «waking dream»).* Propiamente hablando, no existe solución de continuidad entre las creaciones espontáneas del subconsciente (los sueños ascensionales, por ejemplo, etc.) y los sistemas teóricos elaborados en estado de vigilia (por ejemplo, la metafísica de la elevación y de la ascensión espirituales, etc.). Esta constatación nos lleva a plantear dos problemas: 1) ¿Tenemos derecho a seguir hablando exclusivamente de un *subconsciente?* ¿No habría más bien que presuponer además la existencia de un *transconsciente?* 2) ¿Podemos afirmar con fundamento que las creaciones del subconsciente ofrecen una estructura distinta que las creaciones del consciente? Pero estos dos problemas habrán de ser discutidos en su campo propio, que es el de la filosofía.

Sin embargo, subrayaremos —y nos limitaremos a esta única observación— que muchas creaciones del subconsciente ofrecen un carácter simiesco, de imitación, de copia aproximada de arquetipos que, en todo caso, no parecen ser una proyección exclusiva de la zona subconsciente. Es frecuente que un sueño, una afabulación o una psicosis imiten la estructura de un acto espiritual que en sí mismo es perfectamente inteligible, es decir, exento de toda contradicción interna, «lógico» y, por consiguiente, producto de la actividad consciente (o transconsciente). Esta observación puede arrojar alguna luz sobre el problema del símbolo en particular y de la hierofanía en general. Hemos encontrado casi en todas partes, en historia de las religiones, un fenómeno de *imitación «fácil»* del arquetipo, al que hemos dado el nombre de infantilismo. Hemos visto también que el infantilismo tiende a prolongar hasta el infinito las hierofanías; que tiende, dicho de otro modo, a situar lo sagrado en cualquier fragmento, es decir, en último extremo, a colocar el *todo* en un simple fragmento. Esta tendencia no es por sí misma aberrante, puesto que lo sagrado tiende efectivamente a identificarse con la realidad profana, es decir, a transfigurar y a sacralizar toda la creación. Pero es que el infantilismo presenta casi siempre una nota de facilidad, de automatismo, muchas veces incluso de artificiosidad. Podría, pues, establecerse un paralelismo entre la tendencia del subconsciente a imitar en sus creaciones las estructuras de lo consciente o del transconsciente y la tendencia del infantilismo a prolongar indefinidamente las hierofanías, a repetirlas en todos los niveles y de manera en cierto modo mecánica y burda: ambas tendencias tienen de común los dos rasgos característicos, de facilidad y automatismo. Sin embargo, descubrimos en ellas algo más: el deseo de *unificar la creación* y de *abolir la multiplicidad,* deseo que, a su modo, es una imitación de la actividad de la razón, puesto que también la razón tiende a unificar lo real y, por tanto, en última instancia, a abolir la creación; sin embargo, en las creaciones del subconsciente o en la infantilización de las hierofanías se trata más bien de un movimiento de la *vida* hacia el reposo, de una tendencia a recobrar el estado originario de la materia: la inercia. En otro plano, y encuadrada en una necesidad dialéctica distinta, *la vida —al tender al reposo, al equilibrio y a la unidad— imita el impulso del espíritu hacia la unificación y la estabilidad.*

Para fundamentar eficazmente estas observaciones sería necesaria toda una serie de comentarios que no podemos ni soñar en esbozar aquí. Si las hemos expuesto es porque nos han ayudado a comprender, a la vez, la tendencia a la *repetición fácil* de las hierofanías y el importantísimo papel que el simbolismo desempeña en la vida mágico-religiosa. Eso que podríamos llamar el *pensamiento simbólico* facilita al hombre la libre circulación a través de todos los niveles de lo real. Pero libre circulación dice muy poco: el símbolo, como hemos visto, identifica, asimila, unifica planos heterogéneos y realidades aparentemente irreducibles. Más aún: la experiencia mágico-religiosa permite al hombre mismo transformarse en símbolo. Todos los sis-

temas y experiencias antropocósmicos son posibles *en tanto en cuanto el hombre mismo se convierte en símbolo.* Hay que añadir, sin embargo, que en este caso su propia vida se ve considerablemente enriquecida y amplificada. El hombre no se siente ya como un fragmento impermeable, sino como un cosmos vivo abierto a todos los demás cosmos vivos que le rodean. Las experiencias macrocósmicas dejan de ser para él *exteriores* y, en definitiva, «extrañas» y «objetivas»; no le *enajenan,* sino que, por el contrario, le llevan a sí mismo, le revelan su propia existencia y su propio destino. *Los mitos cósmicos y toda la vida ritual se presentan así como experiencias existenciales del hombre arcaico:* éste no se pierde, no se olvida de sí mismo como «existente» al amoldarse a un mito o cuando interviene en un ritual; al contrario, se encuentra y se comprende a sí mismo, porque esos mitos y esos rituales proclaman acontecimientos macrocósmicos, es decir, antropológicos y, en último término, «existenciales». Para el hombre arcaico, todos los niveles de lo real ofrecen una *porosidad* tan perfecta, que la emoción sentida ante una noche estrellada, por ejemplo, equivale a la experiencia personal más «intimista» de un hombre moderno, y esto porque, gracias sobre todo al símbolo, la *existencia auténtica* del hombre arcaico no se reduce a la existencia fragmentada y enajenada del hombre civilizado de hoy.

BIBLIOGRAFIA

Sobre el simbolismo de las piedras mágicas, piedras de «rayo», piedras preciosas: R. Andree, *Ethnographische Parallelen, Neue Folge* (Leipzig 1889) 30-41; G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Filadelfia-Londres 1915) 108s; W. W. Skeat, *«Snakestones» and Stone Thunderbolts as Subject for Systematic Investigation:* «Folk-Lore» 23 (1912) 45-80, esp. 60s; Chr. Blinkenberg, *The Thunderweapon in Religion and Folklore* (Cambridge 1911); W. J. Perry, *Children of the Sun* (Londres [2]1927) 384s; P. Saintyves, *Pierres magiques: bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre,* en *Corpus de Folklore préhistorique,* II (1934) 7-296.

Sobre el simbolismo del jade: B. Laufer, *Jade. A Study of Chinese Archaeology and Religion* (Chicago 1912); B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China:* «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» 2 (Estocolmo 1930) 1-54, esp. 23s; G. Giesler, *Les symboles de jade dans le taoïsme:* «Rev. Hist. Rel.» 105 (1932) 158-181.

Sobre el simbolismo de la perla: G. F. Kunz y Ch. Stevenson, *The Book of the Pearl* (Londres 1908); J. W. Jackson, *Shells as Evidence of the Migration of Early Culture* (Manchester 1917); J. Zykan, *Drache und Perle:* «Artibus Asiae» 6, 1-2 (1936); M. Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique:* «Zalmoxis» 2 (1939) 131-152; íd., *Images et symboles,* cap. IV.

Sobre el simbolismo del lapis-lázuli: E. Darmstaedter, *Der babylonisch-assyrisch Lasurstein,* en *Studien zur Geschichte der Chemie,* Hom. a Ed. von Lippmann (Berlín 1937) 1-8; M. Eliade, *Cosmologie et alchimie babyloniennes* (en rumano; Bucarest 1936) 51-58.

Sobre el simbolismo del diamante: B. Laufer, *The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folk-Lore* (Field Museum; Chicago 1915); N. M. Penzer, *Ocean of Story,* II, 299; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* I, 496; II, 262-263.

Sobre las «piedras ginecológicas», *aetites,* etc.: G. Boson, *I metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babylonesi:* «Rivista degli Studi Orientali» 7 (1916) 379-420, esp. 412-413; G. F. Kunz, *The Magic of Jewels,* 173-178; B. Laufer, *The Diamond,* 9, n. 1; J. Bidez y F. Cumont, *Les Mages hellénisés,* II (París 1938) 201.

Sobre el simbolismo de las «piedras de serpiente»: W. W. Skeat, *«Snakestones» and Stone Thunderbolts...;* G. F. Kunz, *The Magic of Jewels,* 201-240; W. R. Halliday, *Of Snake-Stones,* en *Folklore Studies, Ancient and Modern* (Londres 1924) 132-155; S. Seligmann, *Die magische Heil- und*

Schutzmittel (Stuttgart 1927) 282s; J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore* (Londres 1926) 25s, 218s; O. Shephard, *Lore of Unicorn* (Londres 1931) 128, 131, 290-291, etc.; M. Eliade, *Les pierres de serpents* (en rumano, en la revista «Mesterul Manole» [1939] 1-12).

Sobre el simbolismo arquitectónico, véase la bibliografía del capítulo X: *El espacio sagrado;* añádase G. Combaz, *L'évolution du stûpa en Asie: les symbolismes du stûpa,* en *Mélanges chinois et bouddhiques,* IV (Bruselas 1936) 1-125; P. Mus, *Barabudur,* passim; W. Andrae, *Die ionische Säule, Bauform oder Symbol?* (1933).

Sobre el simbolismo prehistórico y eurasiático: W. Gärte, *Die symbolische Verwendung des Schachbrettmusters im Altertum:* «Mannus» 6 (1914) 349s; G. Wilke, *Mystische Vorstellungen und symbolische Zeichen aus indoeuropäischer Urzeit:* «Mannus» 6 (1914); H. Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics:* «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» 1 (Estocolmo 1929) 71-120; B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China:* «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» 2 (Estocolmo 1930) 1-54; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Amberes 1932); C. A. S. Williams, *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives* (Shanghai 1932); A. Salmony, *The Magic Ball and the Golden Fruit in Ancient Chinese Art:* «Art and Thought» (Londres 1947) 105-109; S. Cammann, *Cosmic Symbolism of the Dragon Robes of the Ch'ing Dynasty:* «Art and Thought», 125-129; W. Simpson, *The Buddhist Praying Wheel. A Collection of Material Bearing Upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual* (Londres 1896).

Sobre el simbolismo polinesio: A. H. Sayce y H. C. March, *Polynesian Ornament. A Mythography or a Symbolism of Origin and Descent:* «Journal of the Anthropological Institute» 22 (1893) 314s; R. H. Greiner, *Polynesian Decorative Designs* (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin No. 7; Honolulú 1922).

Sobre el simbolismo oriental y romano: Th. W. Danzel, *Symbole, Dämonen und Heiligen Türme* (Hamburgo 1930); E. D. van Buren, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art:* «Analecta Orientalia» 23 (Roma 1945); F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (París 1942); véase también la bibliografía del capítulo VIII: *La vegetación.*

Generalidades sobre el simbolismo: R. Thurnwald, *Das Symbol im Lichte der Völkerkunde:* «Zeitschrift f. Ästhetik u. Allgem. Kunstwiss.» 21; W. Déonna, *Quelques réflexions sur le symbolisme:* «Rev. Hist. Rel.» 88 (1924) 18s; R. Guénon, *Le symbolisme de la croix* (París 1932); E. Caillet, *Symbolisme et âmes primitives* (París 1936); L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (París 1938); A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge 1935); íd., *The Inverted Tree:* «The Quarterly Journal of the Mythic Society», Bangalore, 29, 2 (1938) 1-39; íd., *Symbolism of the Dome:* «The Indian Historical Quarterly» 14, 1 (1935) 1-56; íd., *The Iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «concatenation»:* «The Art Quarterly» 7 (1944) 109-128; íd., *Figures of Speech and Figures of Thought* (Londres 1946); M. Eliade, *Les langages secrets* (en rumano, «Revista Fundatiilor Regale» [Bucarest, enero-marzo 1938]); íd., *Dûrohana and the «Waking Dream»:* «Art and Thought», Coomaraswamy Volume (Londres 1947) 209-213; íd., *Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds:* «Rev. Hist. Rel.» 134 (julio-diciembre 1947-1948) 5-36; íd., *Images et symboles,* cap. III.

CONCLUSIONES

Si bien es cierto, como anticipábamos al comienzo de este trabajo (§ 1), que la manera más sencilla de definir lo *sagrado* es siempre oponerlo a lo *profano,* en los capítulos siguientes se ha ido acusando la tendencia de la dialéctica hierofánica a reducir continuamente las zonas profanas y, en resumidas cuentas, a abolirlas. Ciertas experiencias religiosas superiores identifican lo sagrado con el universo entero. Para muchos místicos, el cosmos íntegro constituye una hierofanía. «El universo entero, desde Brâhma hasta una brizna de hierba, son formas de El», exclama el *Mahânirvâna Tantra* (II, 46), recogiendo una fórmula india antiquísima y bastante difundida. «El», el *âtman-Brahman,* se manifiesta en todas partes: Hamsa está en el (cielo) puro, como (dios) brillante está en el éter, como oficiante está en el altar, como huésped está en la casa. Está en el hombre, está en el voto, está en la ley, está en el firmamento» *(Kâtha Upanishad,* V, 2). Que hay algo más que una simple concepción, calificada con razón o sin ella de «panteísmo», nos lo prueba el texto en el que Léon Bloy habla del «misterio de la vida, la cual es Jesús: *Ego sum vita.* Esté esa vida en los hombres, en los animales o en las plantas, es siempre la vida, y llegado el momento, el punto inaprehensible que llamamos muerte, quien se retira es siempre Jesús, tanto del árbol como del ser humano» *(Le mendiant ingrat,* II, 196).

Es bien evidente que nos hallamos aquí en presencia no de un «panteísmo» en el sentido corriente del vocablo, sino de lo que podríamos llamar un «panontismo». El Jesús de Léon Bloy, como el *âtman-Brahman* de la tradición india, está en todo lo que *es,* es decir, en todo lo que *existe de una manera absoluta.* Y como tantas veces hemos comprobado, lo *real* se identifica, para la ontología arcaica, ante todo con una «fuerza», con una «vida», con una fecundidad, con una opulencia, pero también con lo extraño, lo singular, etc.; dicho en otras palabras: con todo lo que existe plenamente o manifiesta un modo de existencia excepcional. La sacralidad es ante todo *real.* Cuanto más religioso es el hombre, más real es, más se aparta de la irrealidad de un devenir carente de significación. De ahí que el hombre tienda a «consagrar» su vida entera. Las hierofanías sacralizan el cosmos; los ritos sacralizan la vida. Esta sacralización puede obtenerse también indirectamente, es decir, transformando la vida en un ritual. El «hambre, la sed, la continencia son en el hombre (lo que) la consagración (en el sacrificio), *dikshâ.* El alimento, la bebida, el placer corresponden en él a las (ceremonias llamadas) *upasada;* la risa, los manjares, el amor corresponden a los cánticos y recitados *(stuta-çâstra).* La mortificación *(tapas),* la limosna, la honradez, el respeto de la vida *(ahimsâ)* y de la verdad son en él los estipendios (a los sacerdotes oficiantes)» *(Chandogya Up.,* III, 17, 1-4). Cuando tratemos, en el volumen complementario, de las articulaciones y la función de los ritos, tendremos ocasión de exponer el mecanismo por el que las actividades fisiológicas y psicológicas pueden transformarse en actividades rituales. El ideal del hombre religioso es que todo lo que *hace* se desarrolle de manera ritual; dicho en otros términos: sea un *sacrificio.* En toda sociedad arcaica o tradicional el cumplimiento de su vocación es para el hombre un sacrificio de este tipo. En este aspecto, todo *acto* es candidato a convertirse en un acto *religioso,* de la misma manera que todo objeto cósmico lo es a convertirse en hierofanía. Con lo cual quiere decirse que cualquier instante puede insertarse en el gran tiempo y proyectar así al hombre en plena eternidad. La existencia humana discurre, pues, simultáneamente en dos planos paralelos: el de lo temporal, el devenir y la ilusión y el de la eternidad, la sustancia, la realidad.

Por otro lado, encontramos la tendencia contraria: la de resistencia a lo sagrado, que apunta en el corazón mismo de la experiencia religiosa. La actitud ambivalente del hombre ante algo sagrado que a la vez le atrae y le repele, que es benéfico y es peligroso, se explica no sólo por la estructura ambivalente de lo sagrado en sí mismo, sino también por las reacciones naturales del hombre ante esa realidad trascendente que le atrae y le aterra con igual violencia. Esta resistencia se acentúa aún más cuando el hombre se encuentra *totalmente solicitado* por lo sagrado, cuando se ve llamado a tomar la decisión suprema: abrazar *plena* y

definitivamente los valores sagrados o mantenerse frente a ellos en una actitud equívoca.

Esta resistencia a lo sagrado corresponde a la *huida de la autenticidad* de la metafísica existencial. A lo profano, a lo ilusorio, a lo no significativo, corresponde, siempre en la misma perspectiva, el plano de lo «general». El símbolo de la «marcha hacia el centro» se traduciría en el vocabulario de la metafísica contemporánea por marcha hacia el centro de la propia esencia y salida de la inautenticidad. Esta resistencia a que lo sagrado se apodere radicalmente de toda la vida se da incluso en el seno de las Iglesias: muchas veces han tenido éstas que defender al hombre contra los excesos de las experiencias religiosas, sobre todo de las experiencias místicas, y contra el peligro de una abolición de la vida laica. En estos casos de resistencia (que analizaremos en el volumen complementario) se denuncia en cierta medida la atracción ejercida por la «historia», la importancia creciente que, sobre todo en las religiones «muy desarrolladas», han ido adquiriendo los valores de la vida humana, el primero de los cuales es su capacidad de *estar en la historia* y de *hacer* la historia. Hemos señalado la importancia que los valores vitales adquieren incluso en las fases más antiguas de la religión; recordemos, por ejemplo, cómo las divinidades dinámicas, organizadoras y fecundantes pasaban a ocupar el primer lugar (§§ 26s). A lo largo del tiempo sigue creciendo constantemente la atracción ejercida por los valores vitales, que se manifiesta, sobre todo, como un interés cada vez más vivo por los valores humanos en cuanto tales y, en última instancia, por la historia. La existencia del hombre en tanto que existencia histórica adquiere un valor, si no inmediatamente religioso, sí al menos «transhumano». En el volumen complementario veremos hasta qué punto se presta la «historia» a ser sacralizada y en qué medida se han historizado los valores religiosos. Pero ya desde ahora podemos señalar que la «nostalgia del paraíso» y las «réplicas fáciles» de las principales experiencias y símbolos religiosos nos indican en qué dirección habrá que buscar la solución a este problema. Porque esa «nostalgia» y esas «réplicas fáciles» demuestran tanto la radical repugnancia que el hombre histórico siente a entregarse totalmente a la experiencia sagrada como su impotencia para renunciar definitivamente a esta experiencia.

En este libro hemos evitado el estudio de los fenómenos religiosos en su perspectiva histórica, limitándonos a tratarlos en sí mismos, es decir, en tanto que hierofanías. Así, para esclarecer la estructura de las hierofanías acuáticas nos hemos permitido yuxtaponer el bautismo cristiano por un lado y los mitos y ritos de Oceanía, de América o de la antigüedad grecooriental por otro, prescindiendo de todo lo que los separa, es decir, en una palabra, de la historia. En la medida en que nos proponíamos atender directamente al problema religioso, quedaba justificado por sí mismo que ignoráramos la perspectiva histórica. Es cierto —y así lo hemos reconocido desde las primeras páginas de este libro (§ 1)— que la hierofanía, desde el momento en que se manifiesta como tal, es siempre «histórica». Toda revelación de lo sagrado, cualquiera que sea el plano en que tenga lugar, se convierte en histórica por el simple hecho de que el hombre la conozca. La historia interviene desde el momento mismo en que el hombre, siguiendo la inspiración de sus necesidades, experimenta lo sagrado. El manejo y la transmisión de las hierofanías acentúa aún más su «historización». No obstante, su estructura se conserva idéntica a sí misma, y precisamente esta permanencia de su estructura es lo que permite reconocerlas. Los dioses del cielo pueden haber sufrido innumerables transformaciones; sin embargo, su estructura celeste continúa siendo el elemento permanente, la constante de su personalidad. Las fusiones y las interpolaciones sobrevenidas a una figura divina de la fecundidad pueden ser innumerables; sin embargo, esto deja intacta su estructura telúrica y vegetal. No sólo esto: es que no existe una sola forma religiosa que no tienda a acercarse lo más posible a su arquetipo propio, es decir, a purificarse de sus aluviones y sus sedimentos «históricos». Toda diosa tiende a convertirse en una gran diosa, asumiendo todos los atributos y funciones propios del arquetipo de la gran diosa. De suerte que podemos anotar ya un doble proceso en la historia de los hechos religiosos: por un lado, la aparición continua y fulgurante de hierofanías y, por consiguiente, una fragmentación excesiva de la manifestación de lo sagrado en el cosmos; por

otro, la unificación de estas hierofanías como consecuencia de su peculiar tendencia a encarnar lo más perfectamente posible los arquetipos y a realizar así plenamente su estructura propia.

Sería un error ver en el sincretismo únicamente un fenómeno religioso tardío que sólo puede resultar del contacto entre varias religiones ya desarrolladas. Lo que llamamos sincretismo se observa ininterrumpidamente en el curso entero de la vida religiosa. No existe un solo demonio agrario rural ni un solo dios de tribu que no sea resultado de un largo proceso de asimilación y de identificación con las formas divinas vecinas. Es menester subrayarlo desde ahora: estas asimilaciones y estas fusiones no pueden imputarse exclusivamente a las circunstancias históricas (interpenetración de dos tribus vecinas, sometimiento de un territorio, etc.); el proceso es producto de la dialéctica misma de las hierofanías: esté o no en contacto con otra forma religiosa análoga o diferente, la hierofanía tiende siempre a manifestarse lo más íntegramente, lo más plenamente posible, en la conciencia religiosa de aquellos a quienes se revela. Esto explica un fenómeno con el que tropezamos en el curso entero de la historia de las religiones: la posibilidad que toda forma religiosa tiene de incrementarse, de purificarse y de ennoblecerse; de que el dios de una tribu, por ejemplo, se convierta, por una nueva epifanía, en el dios de un monoteísmo, de que una humilde diosa rural se transforma en madre del universo.

Todos estos movimientos, aparentemente contradictorios, de unificación y fragmentación, de identificación y separación, de atracción y resistencia o repulsión, etc., se verán con más claridad una vez que hayamos examinado las distintas técnicas de acercamiento y manejo de lo sagrado (oraciones, ofrendas, ritos, etc.) y podamos abordar el problema de la *historia* de los fenómenos religiosos. A este estudio dedicaremos el volumen complementario. De momento, al término de éste, nos limitaremos a afirmar que casi todas las posiciones religiosas del hombre le vienen dadas desde los tiempos primitivos. En cierto sentido, no hay solución de continuidad entre los «primitivos» y el cristianismo. La dialéctica de la hierofanía es la misma, trátese de un *churinga* australiano o de la encarnación del

Logos. En ambos casos nos hallamos ante una manifestación de lo sagrado en un fragmento del cosmos; en uno y otro caso está implícitamente planteado el problema del carácter «personal» o «impersonal» de la epifanía. Vimos (§ 8) que cuando se trata de hierofanías elementales (*mana,* etc.) no siempre se puede precisar si se trata de una revelación de lo sagrado de estructura personal o de estructura impersonal; la mayoría de las veces las dos estructuras coexisten porque al «primitivo» le preocupa mucho menos la oposición «personal-impersonal» que la oposición «real (poderoso, etc.)-irreal». Esta misma polaridad volverá a aparecernos, en innumerables fórmulas, en las religiones y las místicas más «desarrolladas».

Que las principales posiciones religiosas estén dadas de una vez para todas desde el momento en que el hombre ha tenido conciencia de su situación existencial en el seno del universo no quiere decir que la «historia» no tenga ninguna consecuencia para la experiencia religiosa misma. Todo lo contrario. Todo lo que ocurre en la vida del hombre, incluso en su vida material, repercute en su experiencia religiosa. El descubrimiento de las técnicas de la caza, de la agricultura, de los metales, etc., no sólo ha modificado la vida material del hombre, sino que ha fecundado además —y quizá en una medida mayor todavía— la espiritualidad humana. La agricultura, por ejemplo, dio lugar a una serie de revelaciones que no hubieran podido producirse en las sociedades preagrícolas. Claro está que las modificaciones económicas y sociales y, en última instancia, los acontecimientos históricos no pueden dar razón por sí solos de los fenómenos religiosos en cuanto tales, pero las transformaciones ocurridas en el mundo material (agricultura, metalurgia, etc.) abren al espíritu nuevos modos de enfrentarse con la realidad. Y podemos decir que si la historia ha influido en la experiencia religiosa, ha sido en el sentido de que los acontecimientos han proporcionado al hombre modos inéditos y distintos de ser, de descubrirse a sí mismo y de dar un valor mágico-religioso al universo. Citaremos sólo un ejemplo: uno de los elementos fundamentales de la revolución religiosa de Zaratustra fue su proscripción de los sacrificios cruentos de animales (cf. el elogio del buey primordial, *Yasna,* 29; el respeto a los bovinos,

Yasna, 12, 1, etc.). Es evidente que a través de esta actitud apunta, entre otras cosas, el interés económico de una sociedad que está evolucionando del pastoreo a la agricultura. Pero Zaratustra dio a este acontecimiento histórico un valor religioso: la abolición de los sacrificios cruentos se convirtió, gracias a él, en un medio de disciplina y de elevación espiritual; la renuncia a este tipo de ritos abrió una nueva perspectiva a la contemplación; en una palabra: el acontecimiento histórico ha hecho posible una experiencia religiosa inédita y ha dado lugar al alumbramiento de nuevos valores espirituales. No es necesario decir que la evolución puede también seguir la marcha contraria: que nobles experiencias religiosas de las sociedades primitivas han ido haciéndose cada vez más difíciles de realizar a consecuencia de las modificaciones que la «historia» ha ido introduciendo en esas sociedades. En algunos casos se puede hablar, sin exageración, de verdaderas catástrofes espirituales (por ejemplo, la integración de las sociedades arcaicas en el círculo económico de las sociedades colonialistas semiindustriales, etc.).

Pero si la historia puede promover o paralizar nuevas experiencias religiosas, no puede nunca abolir definitivamente la necesidad de una experiencia religiosa. Más aún: la dialéctica de las hierofanías permite el *redescubrimiento* espontáneo e integral de todos los valores religiosos, cualesquiera que sean y cualquiera que sea el nivel histórico de la sociedad o del individuo que realiza este descubrimiento. La historia de las religiones consiste así, en último análisis, en el drama provocado por la pérdida y el redescubrimiento de estos valores, pérdida y redescubrimiento que nunca son *ni pueden ser jamás definitivos.*

INDICE ONOMASTICO